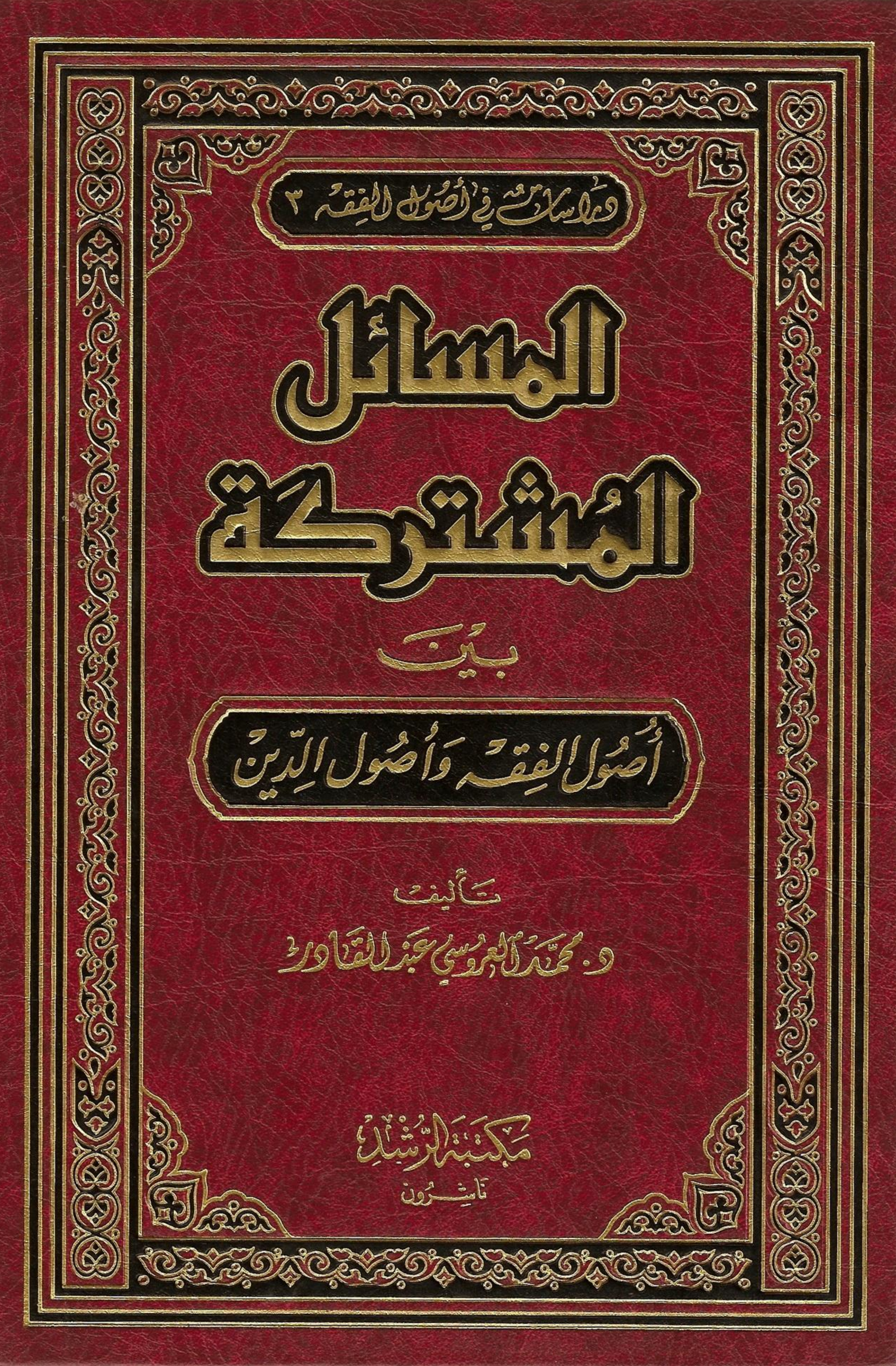

دراسات في أصول الفقه ٣
المسائل المشتركة
بين
أصول الفقه وأصول الدين
تأليف
د. محمد العروسي عبد القادر
مكتبة الرشد
ناشرون

٣ - دراسات في أصول الفقه

المسائل المشتركة
بين
أصول الفقه وأصول الدين

تأليف
د. محمد العروسي عبد القادر

دار حافظ للنشر والتوزيع

الطبعة الأولى
١٤١٠هـ - ١٩٩٠م



دار حافظ للنشر والتوزيع

شارع الجامعة ـ ص.ب ٢٩٧٣ جدة ٢١٤٦١

هاتف: ٦٨٧١٤٠٠ ـ ٦٨٧٠٥٨٢ (٠٢)



المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه، ونستهديه ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له.

وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد، وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد، اللهم اجعل عملنا خالصاً لوجهك الكريم، واجعله اللهم نافعاً واجعله اللهم صواباً.

أما بعد، فإن الله سبحانه ـ له الحمد كثيراً ـ قد أعان على إنجاز هذا الكتاب الذي وعدنا بإخراجه باسم «ليس من أصول الفقه»، ولكنا لم نطلق عليه تلك التسمية وسبب عُدُولنا عن ذلك أنا وجدنا كثيراً من هذه المسائل التي ليست من أصول الفقه هي من مسائل الكلام وتحتاج إلى إيضاح وبسط وهذا أمر يطول، وأمَّا سائر المسائل فلا يتطلب الموقف مِنَّا إلا إلى بيان السبب والوجه الذي أخرجها من أصول الفقه.

فلهذه الاعتبارات أفردنا المسائل الكلامية في كتاب مستقل وسميناه «المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين» نسأله سبحانه العون والتوفيق على إكمال ونشر بقية المسائل التي ليست من أصول الفقه.

والمقصود من هذا الكتاب ليس تجريد المسائل التي ليست من أصول الفقه فحسب بل وأيضاً لأزيل الغطاء ـ إن شاء الله تعالى ـ عن أقوال ومفاهيم

قررها المتكلمون والمصنفون في مسائل هذا العلم ـ أصول الفقه ـ!، أو ذكروها عرضاً ضمن تلك المسائل، وهي أقوال مخالفة لما استقر عليه الأمر الأول ويحسبها قراء هذا العلم أنها من الحقائق المسلمة المفروغ منها. وكثير من هذه المسائل الكلامية التي ذكرت في أصول الفقه لم تقرر على وجهها الصحيح، أو ذكرت على الوجه الصحيح لكنها بنيت على أصل مخالف للأصل الذي دل عليه القرآن والذي مضى عليه الصحابة وأئمة السلف.

والمسائل التي تتعلق بأصول الدين فيها من العلم الدقيق الذي يصعب فهمه على كثير من الناس، فكان حقاً علي وقد علمني الله سبحانه من أصول هذه المقالات ما لم أكن أعلم أن أبين وجه الحق مستعيناً بالله وحوله وقوته وتوفيقه؛ فإن من حق العلم وزكاته نشره والإبانة عنه. وكثير من طلبة العلم يظلون حيارى أمام هذه المسائل التي يطالعونها، أو تقرأ عليهم فتستوحش نفوسهم لبعض الأقوال، والقلب الذي نشأ على الفطرة وسماع الكتاب والسنة ينفر من بعض الاستدلالات التي تقرر في كتب الأصول، وطلبة العلم يتفاوتون في الفهم والمعرفة فبعضهم يحصل له نفرة وقلق وشعور بأن في التقرير الاستدلال ما هو مخالف للحق ولكنه لا يستطيع أن يعرف موضع الباطل في الاستدلال، ولا وجه بطلانه وإن أدركه بعضهم ـ وهم قلة ـ فهم لا يعرفون القول الصواب من ذلك. فرأيت أن أقرر هذه المسائل حسب ما جاءت في كتب الاصول، ثم أعرضها بعد ذلك بأسلوب يتبين فيه وجه الحق من الوجه الباطل، ولم نكتف بذلك بل رأينا أنه لا بد من بيان أصل المسألة المشتركة وذكر الخلاف الوارد فيها، وبيان سببه، ثم نبين بعد ذلك وجه الحق الذي يدل عليه الكتاب والسنة، وبدون هذا الترتيب في العرض لم نكن قد أحكمنا هذه الأصول على الأصول، لأن حكاية الخلاف دون بيان الوجه الصحيح من الأقوال، وإبطال الباطل منها نقص في القول وقصور في البيان.

ومن أمثلة هذه الاستدلالات والتقريرات المحيرة في كتب الأصول، الاستدلال على أن العبد مجبور على فعله بوقوع التكليف بما لا يطاق،

واستدلوا بتكليف أبي لهب وغيره بالإيمان مع أن القرآن أخبر أنه لا يؤمن، فكان من ذلـك أن بعض المصنفات في الاصـول انتحلت مـذهب نفي الأفعـال الاختيارية للانسان، وخلطوا الأصول ببعض أقوال المرجئة كـالوقف في ألفـاظ العموم في آيات الوعيد والتوقف في دلالات الأمر التي فيها دخول النار للعصاة كما يقرر الباقلاني وغيره.

وسبقهم في ذلك الوعيدية من المعتزلة فأدخلوا في الأصول تأثيم المجتهد المخطىء وضموا إلى ذلك اعتقاداً محرماً من تكفير وتفسيق وتخليد في النار.

وهذه المسائل الكلامية الواردة في كتب أصول الفقه لا يدرك ما تؤدي إليه من التزامات باطلة إلا قليل من طلبة العلم، ولا يعرف أصـول هذه المسـائل، ومنشأ الخلاف فيهـا الا أقل من ذلـك القليل، ومعـرفة أصـل المسألـة، ومنشأ الخلاف ذو فائدة جليلة لمن أراد معرفة حقائق الأشياء، لأن طالب العلم ما لم يحط علماً بأصل المسألة وأصل ما تولّدت عنه يبقى في حيرة ولبس.

وأحد مقاصد هذا الكتاب التنبيه على المسائل والأدلة والحجـج المخالفة للكتاب والسنة والموافقة لهما، فإن مسائل الأصلين تكلم فيها طوائف من الناس وأكثر طلبة العلم يسمعون كلام هذه الطائفة وتلك، ولا يستطيعون تمييز الصواب من الخطأ، ولا يعرفون حقيقة هذه الأقوال ومراتبها في القرب من الصحة والبعد منه، فتتبعنا ـ حسب المستطاع ـ الأقوال والآراء التي تخـالف الصواب أو التي توافقه، وتحرينا أن نعرف كل حجة احتج بها من قرر مسألة أو صححها فميزنا ما ينبغي إثباته واتباعه لدلالة الحجـة عليه، وطـرحنا منهـا ما لا تثبتـه الحجة، أو يخالفه قول السلف من هذه الأمة.

وأما منهجنا في هذا الكتاب، فإنا قد التزمنا في أغلب الأحيان أن نجعل مسائله مرتبة وفق تسلسل الموضوعـات في مصنفات الأصـول، فلم نتكلم عن المسائل التي تتعلق بالقياس قبل المسائـل التي تتعلق بالـدلالات، ومن عرف منهـج الأصوليين في تصنيفهم فـلا يعجزه ان يعـرف موضـع المسألـة من هذا

الكتاب في كتب الأصول، ومع ذلك، فإنا في الغالب لم نغفل عن الاشارة إلى بيان مواضع هذه المسائل في كتب الأصول.

وإذا ذكرنا المسألة التي فيها خلاف، ذكرنا أقوال المخالفين المشهورين في التصنيف في هذا الفن، أو المعتبرين عند أهل الكلام، كالأشعرية والمعتزلة، ولم نتعرض لأقوال غيرهم كبعض فرق الشيعة والخوارج إما لدخول أقوالهم في أقوال أحد هذين الفريقين. كقولهم في الصفات والقدر، وإما لأن القول الذي تبنوه، كالقول بالامامة والعصمة من الأقوال التي تفرّدوا بها وخرجوا بها عن إجماع الصحابة وجماهير أهل العلم.

ولهذا لا تجد في هذا الكتاب ذكراً للجاحظ، ولا للنظام، ولا للقاشاني ولا للنصير الطوسي، ولا للشريف المرتضي أو غيرهم ممن شذوا عن إجماع أهل العلم واستيعاب أقوال المخالفين من شأن المؤلفين في الفرق والمذاهب.

وقد نذكر مسألة وليست هي من مسائل الأصول ولكنها تذكر في كتب الأصول مقررة لمسألة أو تابعة لها - كمسائل التفاضل في آي الكتاب، ومسألة الكلام النفسي ومسألة العلم تابع للمعلوم، ومسألة الأسباب وتأثيرها في مسبباتها - وهذه المواضيع وغيرها مما أشرنا اليه في هذا الكتاب تذكر في كتب الأصول.

وبعض هذه المسائل الكلامية التي تتعلق بالاعتقاد أو القول تحتاج إلى شيء من التفصيل فأثبتنا ما يحتاج إلى إثبات ونفينا ما كان يجب نفيه في القول أو الاعتقاد، وبينا الأمر أو القول الذي يجب أن يحب أو يبغض أو يحمد أو يذم.

وقد ننتصر لقول، وقد استقر أمره واشتهر من قديم ، وقال به أقوام من أئمة السلف كمالك وسفيان وأحمد بن حنبل، فندع أقوال هؤلاء ونستشهد بقول بعض الأصوليين كأبي حامد المروزي أو أبي إسحاق الشيرازي أو أبي المعالي الجويني، فلا يستغرب ذلك الصنيع منا مستغرب فإنا تعمدنا فعله ليعلم أن من الأصوليين من قال بذلك ولم يجمعوا على باطل.

وبعض هذه الأقوال التي انتصرنا لها، أو المسائل التي قررناها قد لا نجعل لها مستنداً إلا قول واحد من الأصوليين، أو كتاباً واحداً من كتب الأصول، فلا يظن ظان إننا نتصيّد الشواذ من كتب الأصول لنبني عليها مسألة، كلا ولكنا اقتصرنا على ذلك الكتاب، أو صاحب ذلك القول، لأنه أدل على المطلوب وأوضح للمراد، ولا يهمنا بعد ذلك أن نحشر إسم كل مصنّف أو كتاب أشار إلى هذا القول أو تلك المسألة لنوهم من قرأ هذا الكتاب أنا قد استوعبنا ومحصنا واستلخصنا، ﴿واعلموا أن الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه﴾ سورة البقرة/ ٢٣٥.

نسأله سبحانه أن يصرف عنا شهوات النفس، وأن يعيذنا من الحرص على الشرف حتى يستوي عندنا قول من رضي وقول من سخط، وأن يجعل هذا العمل خالصاً وأن يجعله نافعاً ولله الحمد في الأولى والآخرة، وصلى الله وسلم وبارك على نبيه محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان.



بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

اللهم لك الحمد والنعمة والفضل ولك الثناء الحسن لا نحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك.

فالحمد لله وَحْدَه نستعينه ونستهديه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له.

ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، ونشهد أن محمداً عبده ورسوله اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد، اللهم إنا نسألك التوفيق والسداد فيما يسطره القلم والعصمة من الزلل في القول والعمل، ونسألك المغفرة لما تعلم إنك أنت علام الغيوب.

أما بعد، فان الناس في تصنيف علم أصول الفقه ومعرفة مسائله عيال على الامام الشافعي، فإنه رحمه الله أول من وصل منه إلينا ديوانه في هذا العلم. وسمي هذا الديوان بالرسالة، وهي مشهورة ذكر فيها الاجماع والقياس والخاص والعام والتخصيص والبيان وأنواعه ومراتبه.

ثم تتابع أهل العلم في كتابة الأصول، فكتب عيسى بن أبان البغدادي المتوفى سنة ٢٢٠، وكان مولعاً بالرد على الشافعي والانتصار للحنفية، ولهذا لم يذكر لنا التاريخ أنه كتب كتاباً جامعاً في الأصول، وإنما كانت كتاباته مسائل متفرقة.

ثم اشتهر بعده ابو منصور الماتريدى المتوفى سنة ٣٣٣هـ وصنف كتابه مآخذ الشرائع ،ثم جاء بعده عبيدالله بن الحسين الكرخي، وهؤلاء جميعاً من أئمة الحنفية.

وظهر من الشافعية أبو بكر الصيرفي المتوفى سنة ٣٣٠هـ، وألف كتاباً في أصول الفقه سماه دلائل الاعلام على أصول الأحكام، وكتاباً في شرح رسالة الشافعي، ثم ظهر القفال الشاشي، وكتب محاسن الشريعة، وشرح رسالة الشافعي»[1].

وأول ما وصل إلينا مدوناً بعد رسالة الشافعي كتاب الامام أبي بكر الجصاص، أحمد بن علي الرازي المتوفى سنة ٣٧٠هـ.

ثم برز من الشافعية من يلقب بشيخ الأصوليين القاضي أبو بكر الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣ فألف كتاباً كبيراً في أصول الفقه سماه التقريب والارشاد، نهج فيه منهجاً خالف فيه الشافعي، وخالف فيه من سبقه من أئمة الحنفية، وأعني بوجه المخالفة أنه خلط مسائل الكلام بمسائل أصول الفقه، ولعله سلك هذا المسلك مناقضة للمعتزلة فإنهم ـ ولا شك ـ سبقوه في التعرض لمسائل أصول الفقه، فإن لمحمد بن عبد الله الجبائي المتوفى سنة ٣٠٣هـ، ولعبد السلام بن عبد الوهاب الجبائي المتوفي سنة ٣٢١هـ جملاً مدونة في أصول الفقه بنو مسائله على أصول المعتزلة.

ويؤكد ما ذهبنا إليه أنه كان يعتني في كتبه الكلامية والأصولية بالرد على المعتزلة وغيرهم، وكتابة التقريب فيه مناقضات كثيرة لأقوال المعتزلة لا تكاد مسألة تخلوا من الرد على بعض آرائهم كما أطلعنا على ذلك في تلخيص هذا الكتاب لامام الحرمين.

وقرر القاضي مسائل الأصول وبناها على مذهب أبي الحسن الأشعري رحمه الله فإنه كان يذهب مذهبه في القدر والصفات والكلام، وينافح عنه.

ولما كان بعض مسائل أصول الفقه تشترك مع بعض مسائل أصول الدين، كمسائل الأخبار، وحجية المتواتر، وأخبار الآحاد، ووقوع النسخ، ومسائل التكليف، كالأمر والنهي عن الشيء هل يقتضي الأمر والنهي عن ضدهما؟ والخلاف في جواز كون الأمر

(١) تاريخ بغداد ٢٨٧/٤، ٣٦٥، ٤٤٩/٥، وطبقات ابن السبكي ١٨٦/٣ - ٢٥٦، ٣٥٩/٥.

مشروطاً ببقاء المأمور على صفات التكليف، وهل الأمر بـالفعل يتعلق بـه حال حدوثه ؟ ومسألة الاستطاعة، ومسألة تكليف مـا لا يطاق، والمسـائل المتعلقـة بالاكراه وغيرها من مسائل الاجماع والقياس والاجتهـاد . وأما حجيـة الاجماع والكلام في صحته وإثباته فمن مسائل علم الكلام، ولما كان الامر كذلك،استطاع كثير ممن شارك في علم الكـلام أو كتب فيه أن يكتب في أصـول الفقه، لأنـه الميدان الذي ظهر فيه أراء المعتزلة، ولأنه الفن الذي يمكن فيه تقريـر مذهب أبي الحسن الأشعري أو مذهب غيره.

فبرز في عصر الباقلاني من سلك هذا المسلك، فألف كل من الأستاذ أبي إسحاق الأسفرايني إبراهيم بن محمد بن إبراهيم توفي سنة ٤١٨هـ والأستاذ ابن فورك في أصول الفقه، وكلاهمـا من متكلمة الاثبـات وممن رافق القاضي في الـطلب. ثم جاء بعـدهما أبـو المعالي، فنهـج ذات المنهـج واقتفى الأثـر في الأصلين، فكتابه الإرشاد والشامل في أصول الدين يقرب في التبويب والمنهج كتاب التمهيد للقاضي الباقلاني، كما أن كتابه البرهان يشابه منهج القاضي في التقريب كما يَنْطِـقُ بذلك كتاب التلخيص.

وأبو المعالي لا يشذ كثيراً عن آراء القاضي أبي بكر البـاقلاني سيمـا إذا علمنا أن أكثر مادته الكلامية من كـلام القاضي، وله إختيارات إعتزالية إستمدها من كلام أبي هاشم الجبائي توفي سنة ٣٢١هـ، ويفسر بعض المسائل الكلامية والأصولية بكلام الأستاذ أبي إسحاق الأسفرايني كما فعل في مسألة شكر المنعم[1] فلا يستغرب أن نرى خروج أبي المعـالي عن طريقـة القاضي في مواضع من مسائل الأصلين كمسألة المعدوم ومسألة الفِعْلِ في حال حدوثه هل هو مأمور به ؟ وغيرها إلى طريقة المعتزلة ويدافع عنهم أحياناً[2] ويقسو على القاضي أحياناً[3] وهو في الجملة يميل إلى مذهب الشافعي وطريقة الفقهاء دون طريقة الأشعرية

---

(١) البرهان ١/٩٥، ١٠٠.

(٢) نفس المصدر ص ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٤.

(٣) نفس المصدر ص ٢٨١.

وأبو حامد الغزالي متأثر بشيخه أبي المعالي، ولذلك كان معظم مادته الكلامية من كلام شيخه في الارشاد والشامل، ونهج منهج شيخه في تقرير مسائل أصول الفقه ،ولم يأخذ بمذهبه في الأصول ولكنه سلك مسلك القاضي، ولهذا نصر مذهب الواقفة، وأخذ بقول تصويب المجتهدين.

وأبو عبد الله الرازي استمد مادته الكلامية من كلام أبي المعالي ومن كلام الشهرستاني محمد بن عبد الكريم، والشهرستاني قرأ الأصول ـ أي الكلام ـ على أبي نصر القشيرى،وعلى أبي القاسم الأنصاري، وأبو القاسم هذا تتلمذ على أبي المعالي وشرح كتابه الارشاد[1]، وأخذ الرازي كثيراً من كلام أبي الحسين البصري وسلك طريقته في أصول الفقه.

وسيف الدين الآمدي توفى سنة ٦٣١هـ تلقى الكلام على ابن فضلان جمال الدين أبو القاسم يحيى بن الفضل توفى سنة ٥٩٥هـ، وابن فضلان هذا أخذ العلم والمناظرة والكلام عن محمد بن محمد يحيى الزبيدي تلميذ الغزالي، ولهذا تأثر الآمدي بمذهب الغزالي في الوقف في دلالات الأمر والعموم، والقول بتصويب المجتهدين، والقول بتعادل الأمارات.

ثم تتابع الأصوليون من المتكلمين أو المنتسبون اليهم كالقاضي البيضاوي وابن الحاجب والإسنوي ـ وفي عصر هؤلاء ـ وقبله بقليل ظهرت نزعة الكلام في أصول الحنفية ويتضح ذلك في كتابات شراح البزوري والمنتخب للأخسيكتي، ناهيك عن المتأخرين منهم كالنسفي حافظ الدين وابن الهمام. وهؤلاء المتكلمون من الأصوليين منهم من كتب وألف في الأصلين، ومنهم من له تأليف في أصول الدين وشرح لأحد كتب أصول الفقه. فأما إمام الحرمين والرازي والآمدي والغزالي فأشهر من أن نذكر مؤلفاتهم في الأصلين، ولكن نذكر من كتابات المتأخرين في علم الكلام وأصول الفقه ما لا يعرفه كثير من طلبة هذا العلم.

فالقاضي عضد الدين له كتاب معروف في أصول الدين وهو كتاب

---

(١) سير إعلام النبلاء ١٩/٤١٢، ٢٠/٢٨٧.

«المواقف» وله شرح مشهور على مختصر ابـن الحاجب، وسعد الدين التفتازاني له كتاب المقاصد في أصول الدين وشرح له في مجلد كبير، وله تعليقات على شرح العضد لمختصر المنتهى، والقاضي البيضاوي ألف في أصول الدين كتاباً سماه طوالع الأنوار، وألف أيضاً في أصول الفقـه كتاباً سماه المنهـاج، وإبن التلمساني، شرح المعالم في أصول الدين للرازي كما شرح المعالم في أصول الفقـه، وشمس الدين الأصفهـاني صاحب بيـان المختصر شـرح مختصـر إبن الحاجب، وشرح طـوالع الأنـوار للبيضاوي، وكتب أيضـا مختصراً في أصـول الدين وشرحه، وكذلك سميه شمس الدين الأصفهاني واسمه محمد بن محمود، وله مؤلفات في العقائد وشـرْح لمحصول الـرازي، وكتب الشريف الجـرجاني حاشية على شرح العضد ، وأقواله مشهورة في البلاغة والكلام.

وهؤلاء ، وغيـرهم ممن أغفلنا ذكـرهم تفاوتـوا في محاكـاة القاضي في المنهج والمذهب قرباً وبعداً، وقد ذكر الغزالي أن من بعض الأسباب التي أكثر فيها بعض المصنفين في هذا العلم المسائل الكلامية، هو حُبّهم لصناعة الكلام وغلبة الكلام على طبائعهم فميل المصنفين في أصول الفقه لعلم الكلام حملهم على أن يتجاوزوا حَدَّ هذا العلم. علم أصول الفقه، ويخلطوه بالكلام[1].

ولم يشذ عن هذا المنهج إلا من اشتهر بـالحديث أو الفقـه كأبي الـوليد الباجي فإنـه لم يكن من المتكلمين وإن كان يتبـع أبا الحسن في المعتقـد فإن صنف كتـابه إحكـام الفصول في أحكـام الأصول ولم يسلك مسلك معـاصـره الباقلاني ، ويكـاد يخلوا كتابـه من الآراء الكلاميـة إلا ما نـدر ، وكذلـك إبن السمعاني في قواطعه، فإنه كان محدّثاً وفقيهاً، ولهذا كان تأليفه من أبعد الكتب عن منهـج المتكلمين، وألصقهـا بـأسلوب الفقهـاء، وقـد كثـر نقـده لمسلك المتكلمين في عـدة مواضـع من كتابـه، وقبله ألّف الفقيه الشيـخ أبـو إسحـاق الشيرازي التبصرة واللمع، وشَرْحَ اللمـع على أسلوب أهل الفقـه، وجرّده من المسائل الكلامية إلا ما كان بياناً لخلافهم.

---

(١) المستصفى ١/ ١٠ .

وليس غرضنا حصر من قلد القاضي في منهجه في خلط الأصول بالكلام ولكن مقصدنا ذكر أمثلة لنبين أن أكثر كتب الأصول التي وصلتنا صنفها المتكلمون، وأنهم في تصنيفهم يحاكون القاضي الباقلاني في خلط هذا العلم بالمسائل الكلامية.

ولما تصدى هؤلاء المتكلمون للكتابة في أصول الفقه ، لم يكتفوا أن خلطوها بعلم الكلام ومقدماته، بل أدخلوا فيها أموراً إفتراضية كتعارض خبر ثابت عن النبي ﷺ مع الكتاب، وكتخصيص عموم الكتاب للسنة، وكجواب الرسول ﷺ للسائل بجواب أخص من سؤاله، وكتمثيلهم في مسألة تكليف ما لا يطاق بالمستحيل لغيره وزعمهم أنه واقع في الشريعة. وكل هذه مسائل لا وقوع لها في الشريعة.

ثم إن المتكلمين يرون أن علم الكلام أساس في معرفة الأصول، بل قد يفهم من ثنايا كلام القاضي أنه يرى أن التبحر في فن الكلام شرط في إستجماع أوصاف المجتهدين [1].

والفقهاء أعلم بمراد خطاب الله وخطاب رسوله ﷺ من هؤلاء المتكلمين، فمن عرف قول الله وقول رسوله ﷺ وعرف مراد الألفاظ ودلالتها التي استعملها الشارع، فهو أحرى بأن يُحْكِم مسائل الأصول وقواعده على الوجه الصحيح ، وأما الذين اشتهروا بالكلام وصنفوا فيه فهم مقصرون في علم الفروع، وتقصيرهم في علم الفروع كتقصيرهم في معرفة دلالات الشارع ومقاصد ألفاظه ، وكل ذلك كان سبباً في عدم تمكنهم من الوقوف على ما يبتغي بهذه الأصول مّن الاستدلال، والتصرف في وجوه القياس، واستعمال الدليل في الموضع الذي يقصد بالكلام اليه[2].

وإذا كان هؤلاء المتكلمون لم يكن لهم في الفقه ومعرفة أحكام الشريعة

---

(١) التلخيص ٣/٤٣٥.

(٢) العدة في أصول الفقه ١/٧٠، الفتاوى الكبرى ٣/٨٣ .

كثير حظ كما قال ابن السمعاني[1]، فإن بعض المتكلمين أيضاً لا يصيبون وجه الحق فيما يخص علم الكلام، وليس ينبغي أن يفهم ها هنا ان الذي يحكم به عامة الأصوليين من الفقهاء أي من غير المتكلمين أنه الصحيح والصواب، ليس كذلك لأن كثيراً من هؤلاء الفقهاء أدخلوا فيما كتبوه عن الأصول شيئاً من أصول الأشعري وشيئاً من أصول الكلامية، فكان حكمهم في الأشياء بحسب معتقداتهم وتصوراتهم لا بحسب الواقع الذي يشهد له الكتاب والسنة، ولعل هذا هو الذي دفع أبا المظفر السمعاني أن يصنف كتابه القواطع، فقد قال في مقدمته: ورأيت بعضهم ـ أي بعض تصانيف الأصوليين ـ وقد أوغل وعلل وداخل، غير أنه حاد عن محجة الفقهاء في كثير من المسائل، وسلك طريق المتكلمين ـ الذين هم أجانب عن الفقه ومعانيه، بل لا قبيل لهم فيه ولا دبير، ولا نقير ولا قطمير ، ومن تشبع بما لم يعط فقد لبس ثوبي زور، قطاع لطريق الحقِ مُعِم عن سبيل الرشد وإصابة الصواب. ورحم الله السمعاني فإنه لم يقرأ حواشي السعد، ولا الجرجاني على شرح العضد ، ولم يَرَ حاشية العطار على الجلالين ولا تعليقات المطيعي على الإسنوي، ولا غيرها من حواشي المتأخرين الذين يتكلمون في أشياء تجري مجرى علم الكلام والمنطق لا في الأشياء التي هي أدلة للأحكام وقواعد للاستنباط، فأصبح كلامهم كما قال السمعاني مُعِمٌّ عن سبيل الرشد وإصابة الصواب.

وقد تقرأ في مثل هذه الشروح والتعليقات صفحات تلو صفحات ولا تجد فيها مثالاً لحكم فقهي بني على دليل أصولي، فضلاً عن أنك تجد فيها نصاً من سنة نبوية أو آية من الكتاب الكريم كمثال لأحد أدلة أصول الفقه المساعدة. ودلائل الأصول، كمسألة المفهوم هل هو حجة ؟ وهل ينسخ أو يقيّد به العام والمطلق ؟ ، وهل يكون في الخبر نسخ، وهل يدخل في الخطاب المكره والنائم السكران؟ إنما قامب واعتبرت دليلاً أصولياً بتتبع أنواع الخطاب الشرعي، ومعرفة أوجه الاستعمالات التي ورد فيها حتى تَكَوَّنَ الدليل. وأما أن

(١) القواطع ٢٨٢/٢ .

يملأ الصفحات بكلام فيه من العبارات الهائلة كالجسم ، والجوهر ، والعرض، والجنس. وليس فيها قول لله ولا لرسوله ﷺ ولا كيفية استعمال الدليل، ولا الوجه التي استخرج به الدليل فهذا مخالف لأصول الكتابة وغريب عن أصول الفقه، بل هو كما قال ابن السمعاني ان ذلك مقصود منه التعمية والبعد عن الصواب . وكم والله قد استوحشت نفوسنا أيام الطلب من قراءة بعض هذه الشروح التي هم أحدهم فيها أن يستدرك على حد، أو أن يؤلف من كلام المصنف قضايا، فيبين الكبرى والصغرى ونتيجة تلك القضية ، ثم يترك القارئ حيران فيما نصب نفسه له من قراءة الكتاب، فلا يجد هو بغيته من فهم المسألة، ولا أنه استدرك وقته الذي أضاعه فيما لا علم فيه، ونعوذ بالله من علم لا ينفع .

وقد يجب أن يكون المصنف في هذا العلم أو الشارح أو صاحب الحاشية هو الذي يتعامل مع الكتاب والسنة ، وهوالذي يأتي بالتطبيقات الفقهية، وواضح أن الذي يعرف الحديث والقرآن وأقوال الأئمة ومداركهم الفقهية يكون أقدر على فهم دلائل الأصول وكيفية إثباتها والبرهان على صحتها ممن يعرف مجرد هذه الأدلة ، والذي يعرف الأدلة الأصولية المجردة فقط قد يعرف أن الحكم قد يعلل بعلتين، ويعرف الخلاف في ذلك ، ولكن لم تكن معرفته صادرة عن استقراء النص الشرعي ، وهل وجد فيه أن الحكم قد يكون فيه أكثر من علة ، وإنما تكونت معرفته بذلك من علم الكلام الذي يقول فيه أصحابه : إن العلة الثابتة توجب وجود معلولها ولا تجوز المشاركة في المعلول. ثم إذا قام بإيضاح ذلك أورد فيه خلافات المتكلمين.

وإذا كان الأمر هكذا، فقد استبان أن قصور هؤلاء فيما تكلموا فيه من مسائل الكلام إنما كان من أجل أنهم لم يكونوا فقهاء، فيستخرجوا الدليل الأصولي من استقرار وتتبع استعمالات القرآن والسنة لها، وقصورهم في مسائل الكلام من أجل أنهم نشأوا على مشهورات تخالف الحق، فلم يعرف وجه الحق الذي يدل عليه الكتاب والسنة.

والذي يهمنا من هذا التمهيد، أن يكون أولاً : قد وفينا بهذه التوطئة بيان

كيفية وقوع الاشتراك في هذه المسائل ، وثانياً: أن يكون ما ذكرناه من نقد أو تصحيح أثناء عرضنا لهذه المسائل أثبت للحجة على من خالفنا، وأحرى أن يكون مقبولاً سهلاً على النفس عند من نشأ وشب على معتقد ولم يعلم غيره، فإن النفوس التي أَلِفتْ أو تعلمت أن تقبل كل ما جاء في الكتب دون مساءلة أو مناقشة يصعب عليها أن تسمع تخطئة قول أو تصويبه، مع علمهم أنه لا معصوم إلا رسول الله ﷺ. وقد ذكرنا انتقاد بعض أهل العلم كالخطابي وابن السمعاني وابن تيمية وغيرهم للمتكلمين وما قرروه في بعض مسائل أصول الفقه، وذكروا أنهم لا يعرفون معاني أقوال الكتاب ولا أقوال الرسول ﷺ، وأنهم ينظرون إلى الفقه ومعانيه بأفهام كليلة وعقول حسيرة، فكيف يظن من كان هذا وصفه أن تؤخذ أقوالهم مسلمة. ولهذا عمد بعض فقهاء الشافعية إلى تجريد أصول الفقه عن أقوال المتكلمين، وذكر الشيخ أبو الحسن الكرجي في كتابه الذي سماه الفصول في الأصول أن الشيخ أبا حامد الاسفراييني معروف بشدته على أهل الكلام حتى أنه ميز أصول الشافعي من أصول الأشعري، وتابعه في ذلك الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في تآليفه في أصول الفقه، ويشهد لما قاله الكرجي مصنفات الشيخ أبي إسحاق كاللمع والتبصرة وشرح اللمع قال الكرجي: حتى لو وافق قول الأشعري وجها لأصحابنا ميزة، وقال: هو قول بعض أصحابنا، وبه قالت الأشعرية، ولم يعدهم من أصحاب الشافعي[1].

والعجب من صاحب نزهة المشتاق[2]، ومن محقق كتاب التبصرة أنهما لم يفهما منحى المصنف في تجريد الكتاب من أقوال الأشعري المخالفة لأقوال سلف الأمة، فالأول مثلاً شرح قول الشيخ أبي اسحاق في الأمر، فقال: بأنه الطلب النفسي[3]، مع أن الشيخ لا يرى ذلك ولا يعتقده بل يقول بخلافه، وهذا قول الشيخ في شرحه لكتاب اللمع يؤيّد ذلك، قال: مسألة: للأمر صيغة موضوعة في اللغة تدل على الفعل، وهي قوله لمن دونه افعل. وقال بعض الأشعرية: لا صيغة له تدل على

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٢ /٩٨.

(٢) نزهة المشتاق في شرح اللمع لأبي إسحاق ـ ليحيى أمان.

(٣) نزهة المشتاق ص ٦٦.

الفعل، بل هذا اللفظ يحتمل الفعل، ويحتمل الترك. ثم استدل الشيخ على أن للأمر صيغة بقوله تعالى في قصة آدم عليه السلام **﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم، فسجدوا إلا إبليس لم يكن من الساجدين قال: ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك﴾** سورة البقرة / ٣٤، فوبخه الله تعالى، وأعد له العذاب الأليم على مخالفته أمره، فلو لم يكن للأمر صيغة تقتضي إيجاد الفعل ، لما توجبت العقوبة من الله تعالى على ذلك.

وأما الثاني ،محقق كتاب التبصرة [١] فعلق على قول المصنف : الأمر : استدعاء الفعل بالقول، فكتب المحقق في الهامش: أي النفساني ، أي أن الأمرالذي أشار إليه صاحب التبصرة هو النفسي مع أن الشيخ الشيرازي قال : الأمر استدعاء بالقول ، فذكر في التعريف القول الذي هو النطق بالحرف والصوت، وهذا لا يمكن تأويله ولا يحتمل وجهاً آخر ، فكان شرح الأول وتعليق الثاني مخالف لكلام المصنف وبعد عن مقصوده، والكتابان مملوءان بمثل هذه التعليقات التي لا تمثل رأي المصنف، بل تناقض قصده.

هذا وقد انتعشت دراسة هذا الفن (أصول الفقه) بين طلبة العلم في هذه السنوات واعتنى الدارسون والباحثون في الكتابة والتحقيق في هذا العلم ، وكل هذه الدراسات والتحقيقات لا تخلوا :إما عن إغفال ما يجب التنبيه إليه من رأي دخيل على الفكر الاسلامي الصحيح ، وهو مسطور في هذه الدراسات والتحقيقات، وإما أن يشار إليه على وجه لم يكتمل فيه بيان وجه الحق، أولم يتبين للكاتب أو المحقق وجه الخطأ فيذكره.

وسبب هذا القصور في البيان أو التعليق قد يكون عن عدم المعرفة بدقائق هذه الأمور سيما التي تتعلق بالمسائل الكبار كمسألة الكلام ومسائل القدر، فإن فيها من دقيق العلم ما يصعب استظهاره أو فهمه إلا لقلة من الناس، وقد يعود إلى التهيب من الكلام في مسائل، الزلل فيها يعد خطأ فاحش. أدركنا هذه الأسباب

---

(١) التبصرة في أصول الفقه تحقيق محمد حسن هيتو ص ١٧ .

من خلال مناقشتنا لأصحاب البحوث والرسائل المقـدمة للشهـادات العليا ومن خلال ما ظهر لنا من تعليقات المحققين لهذه الكتب.

فصنفنا هذا الكتاب ، لما رأينا شدة الحاجة اليه، وأوردنا فيه ما أمكن أن نورده من المسائل التي اشتهرت في كتب الأصول أو كثر التعرض لها في هـذا العلم. وعرضنا هذه المسائل في شكل يتيسر فهمها ، ورسمناها بأسلوب خالية من إصطلاح المتكلمين ومخالفة لطريقتهم إلا في بعض الحالات التي يستعصى فهم ذلك المعنى إلا بذلك الاصطلاح وبتلك الـطريقة، فكـان هـذا الكتـاب ـ بحمد الله ومنته ـ وإن فاز بالسبق في موضوعـه في إظهار وشرح مسـائل الأصليين، فلم يقصر في الايضاح والتبين لهذه المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين.

نسأل الله سبحانه أن يبارك لنا العمل ، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وأن يجعله من العلم النافع ، وأن يتقبله منا، وأن يعفو عنا ، فإنه سبحانه هو أهل التقوى وأهل المغفرة.

تم الفراغ من تسويد هذا الكتاب بفضل الله وعونه يوم الاثنين عشية أربـع مضين من ذي الحجة عام ثمـانٍ وأربعمائـة بعد الألف، بمكـة المكرمـة. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.



المسألة الأولى :

هل يطلق الدليل على ما يفيد الظن؟
وهل مسائل الفقه ظنية الدلالة؟

اشتهر القول عند كثير من مصنفي الأصول بأن الدليل لا يطلق إلا على القاطع المفيد للعلم كالمسائل الخبرية في علم الكلام، وإجماع الأمة، والأدلة العقلية، أما ما يوجب الظن فإنه يسمى أمارة وعلامة وطريقاً، فالأقيسة وخبر الواحد وظواهر الأدلة، من العام والمطلق والمفهوم أمارات لا تفيد إلا الظن، ولهذا فهم يصرحون بأنهم لا يقبلون خبر الواحد في العقليات، ولا في أصول العقائد[1]

قال الأسنوي متابعة للرازي وإمام الحرمين[2] : إن التعبير بالأدلة ـ أي في تعريف أصول الفقه ـ مخرج لكثير من أصول الفقه كالعام، وأخبار الآحاد، والقياس، والاستصحاب، وغير ذلك فإن الأصوليين ـ وإن سلموا العمل بها ـ فليست عندهم أدلة للفقه بل أمارات له، فإن الدليل عندهم لا يطلق إلا على المقطوع به . واستأنس الإسنوي لهذه الدعوى بما فعله الرازي في المحصول من عدوله عن تعريف أصول الفقه «بأدلة الفقه» إلى مجموع طرق الفقه. وسلم كثير من الأصوليين لدعوى هذه التفرقة ، وعدلوا عن تعريف أصول الفقه بأنه دلائل الفقه إلى أنه « مجموع طرق الفقه» .

هذه هي صورة المسألة التي بنى عليها المتكلمون إطلاق الدليل على ما يفيد العلم ، والامارة والطرق على ما يفيد الظن ، ويتبين من مجاري الكلام في المسألة أن اعتراض الأصوليين آت من جهتين :

(١) التلخيص ٢/٨١٢، المعتمد ١/١٠،٢/٦٩٠، وكشف الأسرار ٣/٢٧ ، الأحكام للآمدي ١/١١، المحصول ١/١/١٠٦.

(٢) نهاية السول ١/١٠ ، ١٣، المحصول ١/١/١٠٦، البرهان ١/٨٥ .

جهة: التفرقة بين الدليل والأمارة .

وجهة : أن من مسائل الأصول ما لا يفيد علماً لأنه ظني ، والفقه من باب الظنون ؛ لأنه مستفاد من هذه الأدلة الظنية، فكيف يسمى علماً ؟ .

فأما الجهة الأولى فتصدى لها كثيرون منهم أبو يُعلى[1]، فقد قال في شأن الفرق بين الدليل والامارة: وحكى عن بعض المتكلمين أن الدليل: إسم لما كان موجباً للعلم، وأما ما كان موجباً للظن فهو أمارة. قال: وهذا غير صحيح ، لأن ذلك اسم لغوي، وأهل اللغة لا يفرقون بينهما، قال: وأيضاً فإن اعتقاد موجبها والعمل بها واجب، فلا فرق بينها.

وأوضح منه في الاعتراض على هذه التفرقة ما قاله أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع [2] ، قال : حقيقة الدليل ما أرشدك الى الشيء ، فقد يرشد مرة الى العلم ، ومرة الى الظن ، فاستحق اسم الدليل في الحالين ، يحقق ذلك أن العرب لا تفصل بين ما يوجب العلم ، وبين ما يوجب الظن في إطلاق اسم الدليل ، فوجب التسوية بينهما.

قال وهذا المعنى وهو : أن الله سبحانه تعبدنا بالظن فيما طريقه الظن كما تعبدنا بالعلم فيما طريقه العلم ، فإذا كان الموصل الى العلم يسمى دليلاً ، فكذلك الموصل الى الظن ، لأن كل واحد منهما مقصود في نفسه على حسب حاله ، وقد ورد التكليف به، فلا وجه للتفرقة بينهما .

وقال ابن عقيل [3] في اعتراضه على هذه التفرقة : أن تخصيص الدليل بالمقطوع به ، والأمارة بالمظنون، تواضع عليه المتكلمون، وليس ذلك من موجب اللغة ، لأن أهلها لا يفرقون بين الأمارة والدلالة، والسمة والعلامة.

---

(١) العدة في أصول الفقه ١/١٣١، ١٣٢، وانظر المعتمد لأبي الحسين ٢/٦٩٠
(٢) شرح اللمع ١/٩٧ .
(٣) الواضح ١/٨٥.

أصل القول بالتفرقة بين الدليل والأمارة:

لم أجد من ذكر سبب منشأ هذه التفرقة، والذي يبدو لنا من كلام المعتزلة ومن وافقهم من نفاة الصفات أنهم لا يقبلون الظواهر وأخبار الآحاد، فيما يتعلق الخبر فيه عن الله سبحانه وتعالى، وعن أمور الآخرة، لأن هذه المسائل لا تثبت إلا بدليل العقل أو الاجماع أو النص المقطوع به. ولما كان أكثر الصفات ثابتة بالأخبار، وكثير من أمور الآخرة لا تثبت بالعقل، كعذاب القبر، والشفاعة، والصراط، والميزان، وإنما ثبتت بالأخبار، وهؤلاء نفاة الصفات لا يقرون بها، لأنها تخالف أصلاً فاسداً عندهم، إخترعوا إطلاق إسم الأمارة على الأخبار، لأن الأمارة أضعف من الدليل، وقالوا: إن ما ثبت بطريق الأمارة لا يوجب علماً وإنما يوجب الظن فقط.

فإذا تعارضت أمارة ودليل عقلي، يرجح الدليل العقلي، وبهذه القاعدة رد المعتزلة أكثر أخبار الصفات وجميع الأخبار التي فيها عذاب القبر وإثبات الشفاعة لعصاة المؤمنين وتفاصيل الايمان، وتبعهم في هذه القاعدة متكلمة الاثبات فأولوا أكثر أخبار الصفات وآيات الوعيد.

ويؤكد هذا الاستنتاج الذي ذهبنا إليه، ما قاله أبو الحسين البصري المعتزلي في أصول الفقه [1] في رده على أهل الظاهر في قولهم: أن خبر الواحد يقتضي العلم، قال: إن التعبّد بخبر الواحد لا يقتضي جواز القول على الله بما لا يعلم، ثم فسر هذا في موضع آخر بأن أخبار الآحاد لا يجوز قبولها في توحيد الله وعدله، ثم مثل لذلك بأخبار الرؤية، والمعتزلة تزعم أن الله سبحانه لا يرى. وتأول في ذلك بعض النصوص ورد بعضها [2].

وأما الجهة الثانية: وهي أن كثيراً من مسائل الأصول ظنية، لأن الطرق والأمارات إنما تفيد الظن عند العمل بمقتضاها، فيجب أن يكون الفقه من باب الظنون، لأنه مستفاد من الأدلة الظنية، والقرآن قد حرم اتباع الظن، أو كما قال

---

(١) المعتمد ٢/ ٥٧٠.

(٢) المعتمد ٢/ ٥٧٨.

الإسنوي: لأن دلائل الفقه مفيدة للظن غالباً، فكيف يسوغ أن يسمى الفقه علماً؟ وكيف يصح اتباع الظن في ابتناء الأحكام على هذه الطرق مع دلالة الأدلة الشرعية على خلاف ذلك، كقوله تعالى: ﴿**إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً**﴾ سورة النجم/٢٨.

وهؤلاء لما وجدوا أن الله سبحانه ذكر في عدة مواضع ذم الذين يتبعون الظن كقوله تعالى ﴿**وما لهم به من علم إلا إتباع الظن**﴾ النساء / ١٥٧، وقوله ﴿**إنْ يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس**﴾ النجم / ٢٣، وقوله سبحانه ﴿**وما يتبع أكثرهم إلا ظناً وإنَّ الظن لا يغنى من الحق شيئاً**﴾ يونس / ٣٦، وقوله سبحانه ﴿**وما لهم به من علم إنْ يتبعون إلا الظن وإنَّ الظن لا يغني من الحق شيئاً**﴾ النجم / ٢٨، ففي هذه الآيات مطالبة بالعلم، وذمٌ لمن يتبع الظن وما عنده علم.

ثم أن بعض هؤلاء المتكلمين من الأصوليين ومن تبعهم من فقهاء الأئمة، وجدوا في السنة من الأحكام ما بني على الراجح كقوله ﷺ «إنكم تختصمون إليّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، وإنما أقضي بنحو مما [(١)] أسمع الحديث، ووجدوا كثيراً من أخبار الآحاد والأقيسة كحكم ذوي العدل بالمثل في جزاء الصيد، وكالاستدلال على الكعبة عند الاشتباه، ونحو ذلك من المسائل مما لا يقطع الانسان به، فإن القبلة يجوز أن تكون في غير إجتهاده، كما يجوز إذا حكم أن يكون قد قضى لأحدهما بشيء من حق الآخر، فلما وجدوا من مسائل الفقه وبعض مسائل الأصول ما هو مبني على ما لا يقطع به، قالوا: مسائل الفقه والأصول مبنية على الظنون، فكيف يسوغ اتباع الظنون؟، وإن الله سبحانه نهانا عن اتباع الظن.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب المظالم، باب اثم من خاصم في باطل وهو يعلمه رقم ٢٤٥٨، ج ٥، ص ١٠٧.
ومسلم، كتاب الأقضية، باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة، رقم ١٧١٣، ج ٣، ص ١٣٣٧.

وردد هذه الشبهة كثير من الأصوليين كالباقلاني والرازي والآمدي وابن الحاجب، ثم حاولوا أن يجيبوا عن الشبهة أو هذا السؤال بأجوبة.

فتنوعت إجاباتهم في ذلك.

فقالت الظاهرية: لا يجوز إتباع إلا العلم ولا يعمل بالظن أصلاً، وجعلوا خبر الواحد والاستصحاب مفيداً للعلم، وكذلك يقولون في الظواهر، وخطأوا من خالفهم.

قال ابن حزم[1] «وأصل مذهبنا أن الأخذ بظاهر القرآن والحديث والحديث الصحيح حق، ونحن على يقين من أننا مصيبون في ذلك، وفي كل قول أدّانا إليه أخذنا بظاهر القرآن والحديث الصحيح، وأن من خالفنا مخطىء عند الله عز وجل، ونحن على يقين من ذلك لا نشك فيه، ولا يمكن خلافه.

قال ابن تيمية[2] في بيان ضعف هذا الجواب: وهؤلاء - أي أهل الظاهر - عمدتهم إنما هو ما يظنونه ظاهراً، وأما الاستصحاب في كثير من المواضع من أضعف الأدلة.

وأجاب جمهور الأصوليين تبعاً للباقلاني بقولهم[3]: لما قام الدليل على وجوب العمل بالظن الراجح، كنا متبعين للعلم، فنحن نعمل بالعلم الموجب للعمل بالأحكام، ولا نعمل بالظن، فالحكم معلوم قطعاً، والظن واقع في طريقه.

وضعف هذا الجواب الأصفهاني صاحب شرح المختصر، والأصفهاني صاحب الكاشف عن المحصول [4]، لأن هذا الجواب الذي ذهب إليه الرازي وغيره مبني على مقدمتين.

الأولى: أن المجتهد إذا ظن الحكم، فالحكم غالب على ظنه.

---

(١) الأحكام ٥/٨١.

(٢) الفتاوى ١٣/١١٢.

(٣) التلخيص ٣/١٣٩، المحصول ١/١/٩٢.

(٤) بيان المختصر ١/٢٣، ٢٥.

الثانية: كل ما هو مظنون وجب العمل به، أو كلما غلب على ظن المجتهد قطع بوجوب العمل به.

ويلزم من هاتين المقدمتين، القول بأن هذا الحكم يجب العمل به قطعاً إلا أنه وقع الظن في طريقه، وهذا الجواب ضعيف والنتيجة كذلك، لأن العلم بوجوب العمل بالحكم مستفاد من الدليل الاجمالي، فالعمل بهذا الظن هو حكم أصول الفقه ليس هو الفقه، بل الفقه هو ذاك الظن الحاصل بالظواهر، والأدلة الأصولية كخبر الواحد والقياس تفيد أن العمل بهذا الظن واجب، قال صاحب الكاشف[1]: إن نتيجة المقدمتين ـ بعد تسليمهما ـ هو القطع بوجوب العمل عند المجتهد، أي بما يغلب على ظن المجتهد أنه حكم المشرع وذلك غير الفقه المحدود.

وأورد السمعاني في القواطع [2] في أثناء الرد على من أنكر حجية القياس بدعوى أنه دليل ظني، قال: الأقيسة لا تفيد العلم بوجوب العمل بأعيانها، وانما يقع العلم بوجوب العلم بالدلائل القطعية التي أقمناها عند وجود الأقيسة، ثم قال: وعلى أن الشرع قد ورد باتباع كثير من الظنيات، بدليل أن الحكام إنما يفصلون الأحكام بالشهادات المقامة في مجالسهم، وهي دلائل ظنية لا قطعية، وكذلك الأمارات المرجوع إليها في القبلة ظنية لا قطعية، ثم قال: وما زال الناس من قديم الدهر الى حديثه، ومن أولهم الى آخرهم، ومن سلفهم الى خلفهم، يرجعون الى غالب الظنون ويعتمدون عليها.

وقول السمعاني في الأقيسة يجري على أخبار الآحاد، فإن أخبار الآحاد والأقيسة لا توجب عملاً لذواتها عندهم، وإنما يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل، وهي الأدلة القاطعة على وجوب العمل عند رواية أخبار الآحاد وإجراء الأقيسة، وهذا عين جواب الباقلاني والرازي وغيرهم.

وأجابت طائفة أخرى كأبي الخطاب وغيره، بأن العلم يتناول اليقين

---

(١) الكاشف ١/٦٦.

(٢) قواطع الأدلة ورقة ١٩٧، البرهان لإمام الحرمين ١/٨٥.

والاعتقاد الراجح، والظن من الاعتقاد الراجح، فمن عمل بالظن فإنما عمل بالعلم، وأما تخصيص لفظ العلم بالقطعي من الدلائل فهذا اصطلاح المتكلمين.

وهذا الجواب ضعيف أيضاً، لأن الظن ليس هو الاعتقاد الراجح، بل هو الاعتقاد المرجوح، والكتاب والسنة لم يستعملا قط الظن إلا في الاعتقاد المرجوح، وأما قول الأصوليين بأن الظن هو الاعتقاد الراجح وتسميتهم للاعتقاد المرجوح وهماً فهو مخالف لاستعمال الشرع لهذا اللفظ.

وكل هذه الأجوبة ضعفها ظاهر وعليها مآخذ ـ والجواب الصحيح أن يقال: إن الله سبحانه ورسوله ﷺ إذا أمرا بشيء فإنما يأمران بالعلم، وان وجدت مسائل خفية فعلى المكلف أن ينظر في الأدلة، ويعمل بالراجح ـ وما ترجح عند الناظر فإنما ذلك لأنه مقطوع به عنده ـ إن شك فيه لم يعمل به، وإذا ظن الرجحان فإنما ظنه لقيام دليل عنده على أن هذا راجح. وفرق بين اعتقاد الرجحان ورجحان الاعتقاد؛ ولهذا فمن عمل بأقوى الدليلين فقد عمل بعلم، ولم يعمل بظن ولا شك، وإن كان لايوقن بأنه ليس هناك دليل أقوى من الدليل الذي عمل به. والحاكم إذا حكم بشهادة العدلين حكم بعلم لا بظن وجهل. وكل من عمل بالأقيسة وأخبار الآحاد الثابتة إنما عمل باعتقاد راجح، والاعتقاد الراجح ليس بظن. فكيف يقال: إن من اشتبهت عليه القبلة فتحرى حتى ترجح عنده أحد الجهات أنه عمل بظن، بل لم يُصَلِّ هذا ولم تقع منه صلاة حتى ترجح في حقه الاتجاه، فلم يبق حينئذ عنده ظن بل اعتقاده راجح وهذا اتباع للعلم لا الظن، لكن لا يلزم، إذا كان أرجح ألّا يكون المرجوح هو الثابت في نفس الأمر.

وقد تعرض ابن تيمية لهذه المسألة في كتابه الاستقامة، وذكر أصل هذا السؤال الذي أورده الأصوليون والجواب عنه، وفيما قاله فوائد جليلة أحببنا عرضها في هذا الكتاب. قال[1]: لما حددوا أصول الفقه بأنه العلم بأحكام أفعال المكلفين الشرعية، وأورد هؤلاء كالقاضي أبي بكر والرازي والآمدي ومن

---

(١) الاستقامة ١/٥٠ ـ ٥٩.

وافقهم من فقهاء الطوائف كأبي الخطاب وغيره: السؤال المشهور هنا، وهو أن الفقه من باب الظنون، لأنه مبني على الحكم بخبر الواحد والقياس والعموم والظواهر، وهي إنما تفيد الظن، فكيف جعلتموه من العلم حيث قلتم: العلم؟

وأجابوا عن ذلك بأن الفقيه قد علم أنه إذا حصل له هذا الظن وجب عليه العمل به، كما قال الرازي:

«فإن قلت: الفقه من باب الظنون فكيف جعلته علماً؟ قلت: المجتهد إذا غلب على ظنه مشاركة صورة لصورة في مناط الحكم قطع بوجوب العلم بما أدى إليه ظنه فالعلم حاصل قطعاً. والظن واقع في طريقه».

وقد ظن طائفة من الفقهاء الناظرين في أصول الفقه أن هذا الجواب ضعيف، لقوله: العلم حاصل قطعاً والظن واقع في طريقه.

قالوا: والحكم بالنتيجة يتبع أضعف المقدمات وأحسن المقدمات، فالموقوف على الظن أولى أن يكون ظناً.

وليس الأمر كما توهموا، بل لم يفهموا كلام هؤلاء. فإن هذا الظن ليس هو عندهم دليل العلم بوجوب العلم به، ولا مقدمة من مقدمات دليله، ولكنهم يقولون: قامت الأدلة القطعية من النصوص والإجماع مثلاً على وجوب العلم بالظن الحاصل عن خبر الواحد والقياس، وذلك العلم حصل بأدلته المفيدة له، ولم يحصل بهذا الظن ولا مقدماته.

لكن التقدير: إذا حصل لك أيها المجتهد ظن فعليك أن تعمل به، وحصول الظن في النفس وجدي، يجده المرء في نفسه ويحسه، كما يجد علمه ويحسه، فمعرفته بحصول الظن يقيني ومعرفته بوجوب العمل به يقيني. فهاتان مقدمتان علميتان: أحداهما سمعية، والأخرى وجدية.

وصار هذا كما لو قيل له: إذا حصل لك مرض في الصوم أنه يجوز لك الفطر، وإذا حصل لك مرض يمنعك من القيام في الصلاة فاعلم أن عليك أن

تصلي قاعداً. فإذا وجد المرض في نفسه، علم حينئذ حكم الله بإباحة الفطر وبالصلاة قاعداً، فهكذا وجود الظن عندهم في نفس المجتهد.

وإذا علم أن هذا حقيقة قولهم، تبين حينئذ فساد ما ذكروه من غير تلك الجهة، وهو أن هذا يقتضي ألا يكون الفقه إلا العلم بوجوب العمل بهذه الظنون والاعتقادات الحاصلة عن أمارات الفقه على اصطلاحهم.

ومعلوم أن هذا العلم هو من أصول الفقه، وهو لا يخص مسألة دون مسألة، ولا فيه كلام في شيء من أحكام الأفعال، كالصلاة والجهاد والحدود وغير ذلك، وهو أمر عام كلي، ليس هو الفقه باتفاق الناس كلهم، إذ الفقه يتضمن الأمر بهذه الأفعال والنهي عنها: إما علماً وإما ظناً.

فعلى قولهم: الفقه هو ظن وجوب هذه الأعمال، وظن التحريم، وظن الإباحة، وتلك الظنون هي التي دلت عليها هذه الأدلة التي يسمونها الأمارات، كخبر الواحد، والقياس، فإذا حصلت هذه الظنون حصل الفقه عندهم.

وأما وجوب العمل بهذا الظن، فهذاك شيء آخر. وهذا الذي ذكروه إنما يصلح أن يذكر في جواب من يقول: كيف يسوغ لكم العمل بالظن؟ فهذا يورد في أصول الفقه في تقرير هذه الطرق، إذا قيل: انها إنما تفيد الظن. قيل: وكيف يُسَوَّغُ إتباع الظن مع دلالة الأدلة الشرعية على خلاف ذلك؟

فيقولون في الجواب، المتبع إنما هو الأدلة القطعية الموجبة للعمل بهذا الظن والعامل بتلك الأدلة متبع للعلم، لا للظن، أما أن يجعل نفس الفقه الذي هو «علم»، ظناً، فهذا تبديل ظاهر، وأتباعهم الأذكياء تفطنوا لفساد هذا الجواب.

وقد تجيب طائفة أخرى ـ كأبي الخطاب وغيره ـ عن هذا السؤال، بأن العلم يتناول اليقين والاعتقاد الراجح، كقوله تعالى: ﴿فإن علمتموهن مؤمنات﴾ / سورة الممتحنة (١٠)، وأن تخصيص لفظ العلم بالقطعيات إصطلاح المتكلمين، والتعبير هو باللغة لا بالاصطلاح الخاص.

والمقصود هنا ذكر أصلين، هما: بيان فساد قولهم: «الفقه من باب الظنون»

وبيان أنه أحق باسم العلم من الكلام الذي يدعون أنه علم، وأن طرق الفقه أحق بأن تسمى أدلة من طرق الكلام.

والأصل الثاني: بيان أن غالب ما يتكلمون فيه من الأصول ليس بعلم، ولا ظن صحيح بل ظن فاسد، وجهل مركب.

ويترتب على هذين الأصلين منع التكفير باختلافهم في مسائلهم، وأن التكفير في الأمور العملية والفقهية، قد يكون أولى منه في مسائلهم. فنقول: الفقه هو معرفة أحكام أفعال العباد، سواء كانت تلك المعرفة علماً، أو ظناً، أو نحو ذلك.

ومن المعلوم لمن يتدبر الشريعة أن أحكام عامة أفعال العباد معلومة لا مظنونة، وأن الظن فيها إنما هو قليل جداً في بعض الحوادث لبعض المجتهدين، فأما غالب الأفعال مقالها وأحداثها[1] - فغالب أحكامها معلومة، ولله الحمد. وأعني بكونها معلومة أن العلم بها ممكن، وهو حاصل لمن اجتهد واستدل بالأدلة الشرعية عليها، لا أعني أن العلم بها حاصل لكل أحد، بل ولا لغالب المتفقهة المقلدين لأئمتهم، بل هؤلاء غالب ما عندهم ظن أو تقليد.

إذ الرجل قد يكون يرى مذهب بعض الأئمة، وصار ينقل أقواله في تلك المسائل وربما قررها بدليل ضعيف من قياس أو ظاهر، هذا إن كان فاضلاً، وإلا كفاه مجرد نقل المذهب عن قائله، إن كان حسن التصور فهماً صادقاً، وإلا لم يكن عنده إلا حفظ حروفه، إن كان حافظاً، وإلا كان كاذباً، أو مدعياً، أو مخطئاً.

ولا ريب أن الحاصل عند هؤلاء ليس بعلم، كما أن العامة المقلدين للعلماء فيما يفتونهم(فإن الحاصل عندهم) ليس علماً بذلك عن دليل يفيدهم القطع وإن كان العالم عنده دليل يفيد القطع.

وهذا الأصل الذي ذكرته أصل عظيم، فلا يصد المؤمن العليم عنه صاد،

---

(١) أي القول والفعل، لأن الفعل يشمل القول أيضاً.

فإنه لكثرة التقليد والجهل والظنون في المنتسبين إلى الفقه والفتوى والقضاء، استطال عليهم أولئك المتكلمون ـ حتى أخرجوا الفقه الذي نجد فيه كل العلوم ـ من أصل العلم، لما رأوه من تقليد أصحابه وظنهم.

ومما يوضح هذا الأصل أنه من المعلوم أن الظنون غالباً إنما تكون في مسائل الاجتهاد والنزاع، فأما مسائل الإيمان والإجماع، فالعلم فيها أكثر قطعاً.

وإذا كان كذلك، فمن المعلوم أن من أشهر ما تنازعت فيه الصحابة ـ ومن بعدهم ـ مسائل الفرائض، كما تنازعوا في الجد وفروعه، وفي الكلالة، وفي حجب الأم بأخوين، وفي العمريتين: زوج وأبوان، وزوجة وأبوان، وفي الجد: هل يقوم مقام الأب في ذلك؟ وفي الأخوات مع البنات: : هل هي عصبة أم لا؟ وفيما إذا استكمل البنات الثلثين وهناك ولد ابن، ونحو ذلك من المسائل التي يحفظ النزاع فيها عن عمر وعثمان وعلي وابن مسعود وزيد وابن عباس وغيرهم من الصحابة.

لكن أئمة هذا الباب خمسة: عمر، وعلي، وابن مسعود، وزيد، وابن عباس، وإذا كانوا تنازعوا في الفرائض أكثر من غيرها، فمن المعلوم أن عامة أحكام الفرائض معلومة بل منصوصة بالقرآن، فإن الذي يفتي الناس في الفرائض قد يقسم ألف فريضة منصوصة في القرآن مجمعاً عليها، حتى تنزل به واحدة مختلف فيها، بل قد تمضي عليه أحوال لا تجب في مسألة نزاع.

وأما المسائل المنصوصة المجمع عليها، فالجواب فيها دائم بدوام الموتى. فكل من مات لا بد لميراثه من حكم. ولهذا لم يكن شيء من مسائل النزاع على عهد النبي ﷺ مع وجود الموت والفرائض دائماً، ومع أن كل من كان يموت على عهد النبي ﷺ فإنه ما وُضِعْ قط مال ميت في بيت مال، ولا قُسِّمْ بين المسلمين كما كان يقسم بينهم الفيء ومال المصالح.

ولكن لما فتحت البلاد، وكثر أهل الاسلام في أمارة عمر صار حينئذٍ يحدث إجتماع الجد والأخوة، فتكلموا في ذلك وكذلك حدثت العمريتان فتكلموا فيهما.

هذا مع أن علم الفرائض من علم الخاصة، حتى أن كثيراً من الفقهاء لا يعرفه، فهو عند العلماء به من علم الفقه اليقيني المقطوع به، وليس عند أكثر المنتسبين إلى العلم ـ فضلاً عن العامة ـ به علم ولا ظن، وذلك كالقضايا التجريبية في الطب، هي ـ عند المجربين لها والعالمين بها من المجربين ـ معلومة، وأكثر الخائضين في علوم أخر ـ فضلاً عن العامة ـ ليس عندهم علم ولا ظن، بل باب الحيض، الذي هو من أشكل الفقه في كتاب الطهارة، وفيه من الفروع والنزاع ما هو معلوم، ومع هذا أكثر الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال النساء في الحيض معلومة. ومن انتصب ليفتي الناس، يفتيهم بأحكام معلومة متفق عليها مائة مرة حتى يفتيهم بالظن مرة واحدة، وإن أكثر الناس لا يعلمون أحكام الحيض، وما تنازع الفقهاء فيه من أقلة وأكثره، وأكثر سنين الحيض وأقله. ومسائل المتحيرة، فهذا من أندر الموجود، ومتى توجد امرأة لا تحيض إلا يوماً؟ وإنما في ذلك حكايات قليلة جداً. مع العلم بأن عامة بنات آدم يحضن كما قال النبي ﷺ: «إن هذا شيء كتبه الله على بنات آدم»[1].

وكذلك متى توجد في العالم إمرأة تحيض خمسة عشر يوماً، أو تسعة عشر، أو إمرأة مستحاضة دائماً، لا يعرف لها عادة، ولا يتميز الدم في ألوانه؟ بل الاستحاضة إذا وقعت فغالب النسوة يكون تميزها وعادتها واحدة. والحكم في ذلك ثابت بالنصوص المتواترة عن النبي ﷺ وباتفاق الفقهاء.

قال ابن تيمية: ونحن ذكرنا في الموت الذي هو أمر لازم لكل أحد، وقل من يموت إلا وله شيء، وفي الحيض الذي هو أمر معتاد للنساء، وكذلك سائر الأجناس المعتادة مثل النكاح وتوابعه، والبيوع وتوابعها، والعبادات والجنايات. اهـ.

---

(١) الحديث عن عائشة رضي الله عنها في: البخاري ٦٢/١ «كتاب الحيض، باب كيف كان بدء الحيض...» وأوله خرجنا لا نرى إلا الحج...، مسلم ٨٧٣/٢، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام... «سنن النسائي ١٤٧/١» كتاب الحيض، باب بدء الحيض.. «سنن ابن ماجة» وفيه عن أم سلمة رضي الله عنها» ٢٠٩/١ «كتاب الطهارة، باب ما للرجل من امرأته إذا كانت حائضاً»..

المسألة الثانية:

تعريف العلم

تعرض الأصوليون لحد العلم، وأوردوا له تعريفات كثيرة لم يسلم منها شيء بالمنع والاعتراض. والخوض في هذه المسألة تعب من غير تحصيل. وأعجبني ما قاله ابن العربي[1] في نقده لبعض الخائضين في العلم فقال: «وأنت ترى، ما انتهى الفضول بعلمائنا في تعرضهم لحد العلم، أن بلغ القول فيه مع الخصوم، إلى عشرين عبارة ليس منها حرف يصح، وإنما هي خيالات، والعلم لا يقتنص بشبكة الحد، وإذا لم يعلم العلم، فماذا يطلب، أو إلى أي شيء وراءه يتطلع؟ وإنما أنشأ هذا حثالة المعتزلة، وكلهم حثالة، لإضمارهم الالحاد، وقصد إيقاع التشكيك والالباس على الخلق في الحقائق، ليتذرعوا بهذه الطريقة إلى مقصدهم الفاسد، وجعلوا يفيضون في الاعتقاد والعلم حتى أنشأوا كلاماً يملأ الفضاء، حقه أن يقابل بالاعراض» اهـ.

وننبه في هذا المقام إلى قضية كلامية بين الأشاعرة والمعتزلة في تعريف العلم، وهو أن المعتزلة عرفوا العلم بأنه: إعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس إليه [2].

ورفض الأشاعرة هذا التعريف، وأفسدوه من وجوه، وأحد هذه الوجوه:

أن المعتزلة لما قالوا في حد العلم «اعتقاد الشيء» إنما قصدوا ألا يدخل في الحد علم الله سبحانه وتعالى، لأنه لا يوصف بأنه إعتقاد، ومن شأن الحد أن يكون محيطاً بالمحدود، لا يخرج عنه، والمعتزلة بنوا ذلك التعريف على أصلهم الباطل في أن الله تعالى عَلِمَ بغير عِلْمٍ، وذلك فاسد لأن الله تعالى قال: **﴿أنزله بعلمه﴾** سورة النساء/١٦٦. وقال تعالى **﴿وما تحمل من أنثى ولا تضع**

---

(١) العواصم من القواصم ٢/٣٦.

(٢) المعتمد لابن الحسين ١/٧٠، العدة لأبي يعلى ١/٧٦.

إلا بعلمه﴾ سورة فاطر/١١ ـ فأثبت لنفسه ـ عز وجل ـ علماً، ولأنه يستحيل أن يكون عالماً بغير علم لأن الأسماء المشتقة من المعاني لا تطلق إلا بعد وجود المعاني.

واضطر الأشاعرة ومن تبعهم إلى تقسيم العلم إلى قسمين: قديم، ومحدث. وجعلوا القديم هو علم الله سبحانه، وعرفوه: بأنه علم واحد، لا يقبل الاضافة ولا التغيير. وتعريف علم سبحانه بهذه الأوصاف خطأ، وسنتكلم على فساد هذا التعريف في مسألة تجدد علم الله سبحانه فيما يستقبل من هذا الكتاب إن شاء الله تعالى

المسألة الثالثة:

علم الله سبحانه صفة من صفاته ولازم من لوازم ذاته فهل يقال عن هذا العلم أنه واحد متعلق بالمعلومات على حقائقها لا يتعدد بتعدد المعلومات ولا يتجدد بتجدد المحدثات؟..[1]

الخلاف في هذه المسألة هو الخلاف في الأفعال الاختيارية التي تتعلق بقدرة الرب سبحانه ومشيئته، كالكلام والحب والرضا والغضب والعلم والقدرة، فهذه الصفات هل يقوم بالرب سبحانه منها شيء من ذلك، وهل تتعلق صفاته هذه بالمخلوقات بعد وجودها؟ ونزيد ذلك إيضاحاً: أن الله سبحانه عند وجود المسموع والمرئي والمعلوم من مخلوقاته، إذا سمعه سبحانه ورآه وعلمه موجوداً فهل هذا السماع والرؤية والعلم هو عين ما كان موجوداً قبل وجود ذلك أو هناك معنى زائد بأن تجدد له سبحانه سماعاً غير السماع القديم ورؤية غير الرؤية الأزلية وعلماً غير العلم الأول؟ والناس في هذه المسألة على قولين:

---

(١) الواضح في أصول الفقه ١/ورقة ٢٢ وما بعدها، البحر المحيط ١/١٤٥.

الأول: أنه سبحانه يعلم الأشياء كلها بعلم قديم أزلي، وأنه لا يتجدد عند تجدد المعلومات إلا تعلق العلم بها، وهذا يقوله أكثر الأصوليين من أهل الكلام ومن تبعهم من الحنفية، فالعلم عند هؤلاء أنه لا يقف على شيء أصلاً، بل هو حاصل أزلاً وأبداً على وجه واحد. والذي دعاهم إلى نفي الأفعال الاختيارية التي تقوم بذات الله تعالى، أو نفي تجددها ظنهم أن ذلك مستلزم للكثرة التي يجب نفيها، ومستلزم لتغير الأحوال الذي يجب نفيه.

وهؤلاء جعلوا تكثر علم الله سبحانه وتكثر كلماته، المستلزمة عن التجدد من صفات النقص، وهذا خطأ بل هذا التجدد من صفات الكمال، بل من أعظم صفات الكمال عند سلف الأمة وخيارها، ولكن مراد هؤلاء بالتكثر، أن التجدد يستلزم تكثر الآلهة، وهذا فهم باطل لا يقوله المسلمون المقرون بالله وصفاته وأن الرب إله واحد.

وأما تغيير الأحوال، ككونه سبحانه يتكلم بمشيئته ويحب من أطاعه ويبغض من عصاه، فمن المعلوم أن من كان قادراً على أن يحب ويبغض، ويرضى ويتكلم متى كان، أكمل ممن لا يقدر على شيء من ذلك.

والثاني: أنه سبحانه يعلم المستقبلات قبل حدوثها ويتجدد هذا العلم حين يتجدد أسبابه. وهذا قول جمهور الناس وعليه أئمة السلف والهدى وهو الذي دل عليه القرآن والحديث. والنصوص والآثار على إثبات علمه وتقديره للحوادث قبل كونها كثيرةً لا تكاد تحصر. بل كل ما أخبر الله سبحانه وتعالى به قبل كونه فقد علمه قبل كونه. وهو سبحانه يعلم ما كان وما يكون، وما لم يكن لو كان كيف يكون.

وأما أدلة إثبات تجدد علم الله سبحانه في المستقبل، فمثل قوله: **﴿وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه﴾** سورة البقرة/١٤٣. وهذا علم بالمستقبل لأن الفعل المضارع يخلص للاستقبال إذا دخل عليه حرف نصب وقوله سبحانه: **﴿أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين﴾** آل عمران/١٤٢. وقوله سبحانه:

﴿فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين﴾ سورة العنكبوت/٣. قال ابن عباس في مثل قوله سبحانه ﴿إلاّ لنعلم﴾ أي لنرى[١]، قال ابن كثير: وذلك أن الرؤية إنما تتعلّق بالموجود، والعلم أعم من الرؤية فإنه يتعلق بالمعدوم والموجود.

ومن شواهد السنة على إثبات تجدد علم الله في المستقبل ما ورد في قصة حاطب بن أبي بلتعة وكتابه لقريش، فإن النبي ﷺ قال لعمر لما طلب أن يضرب عنقه «وما يدريك لعل الله قد اطلع على أهل بدر فقال: إعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم» فقوله ﷺ: «قد اطلع على أهل بدر» أي عرف منهم حال حضورهم الغزوة وصيغة الماضي إذا دخل عليه حرف قد تكون للحال، كما في قوله: ﴿أو جاؤوكم حصرت صدورهم﴾ سورة النساء/ ٩٠، فإن حصرت في هذا الموضع حال، ولا تكون هذه اللفظة حالاً إلا بإضمار قد.

وأما القول بأن علمه سبحانه واحد لا يتعدد بتعدد المعلومات وإنما بتعدد متعلقه كما يقوله الزركشي[٢] وغيره، فهذا قول الأشعرية وهو كقولهم في الإرادة أنها لا تتعدد بتعدد المراد. والكلابية والأشاعرة يجعلون الإرادة والعلم، إرادة واحدة وعلم واحد، قديمان أزليان، وإنما يتجدد تعلقهما بالمراد.

وهذا القول فساده معلوم بالاضطرار حتى قال أبو البركات ليس في العقلاء من قال بهذا[٣].

وما يقوم بالنفس من إرادة الأمور والعلم بها لا يمكن أن يقال فيه أن هذه الإرادات والعلوم نسبتها إلى الجميع واحدة. ولا أن العلم بهذا هو العلم بهذا، ولا إرادة هذا الأمر هو إرادة ذاك، ومن قال بهذا فهو مكابر ومعاند.

ولهذا كان قول أهل السنة: إن الله سبحانه يعلم المستقبلات قبل حدوثها، ويتجدد هذا العلم بتجدد أسبابه، وإن الله سبحانه لم يزل مزيداً بإرادات

---

(١) تفسير ابن كثير ٦/٢٧٣.

(٢) البحر المحيط ج ١/١/١٤٥، شرح اللمع لأبي إسحاق ١/٨٦.

(٣) ابن تيمية، تفسير سورة العلق ص ٢٤٠، الفتاوي ٨/٤٩٦، ٤٩٧.

متعاقبة[1]. فنوع العلم والإرادة قديم، وأما علم الشيء المعين الذي سيحدث فهو علم آخر وغير العلم الأول. وليس تمييز العلم عن العلم تمييزاً مع انفصال أحدهما عن الآخر فإن الصفات المتنوعة، إذا قامت بمحل واحد لم ينفصل بعضها عن بعض بل المحل واحد، كالطعم واللون والرائحة القائمة بالأترجة الواحدة.

فإذا علم سبحانه وتعالى بهذا الحادث بعد علمه السابق فقد زاد هذا النوع وكثر، فلا يزيد فيه زيادة الكمية عن زيادة الكيفية.

قال الفراء في قوله تعالى: ﴿كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً﴾ البقرة/ ٢٨: المعنى وقد كنتم أمواتاً ولولا إضمار قد لم يجز مثله في الكلام[2]. ومثله ما جاء في صحيح مسلم[3] عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «الدنيا حلوة خضرة وأن الله مستخلفكم فيها فناظر كيف تعملون» وفي لفظ «لينظر كيف تعملون» فاتقوا الدنيا واتقوا النساء. وفي الحديث المتفق عليه عن حديث أبي هريرة أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «إن ثلاثة في بني إسرائيل أبرص وأقرع وأعمى بدا لله أن يبتليهم فبعث إليهم ملكاً». الحديث[4] وقد استشكل هذه اللفظة جماعة ممن لا يقولون بتجدد علم الله فأولها بعضهم «قضى بذلك».

وقال ابن حجر: «بدا لله أن يبتليهم» أي سبق في علم الله فأراد إظهاره وليس المراد أنه ظهر له بعد أن كان خافياً لأن ذلك محال في حق الله تعالى.

ولا حاجة لهذه التأويلات فإن معنى بدا لله أي ظهر لله ما كان يعلمه سبحانه لا أنه ظهر له بعد ما كان خافياً. وليس هذا بداء يخالف العلم القديم كما قاله بعض غلاة الرافضة. وفي هذا الحديث دلالة على تجدد علم الله

---

(١) تأويل مشكل القرآن، لابن قتيبة ص ٣١١، ٣١٢.

(٢) لسان العرب، مادة ق د د ٣/٣٤٦.

(٣) صحيح مسلم، كتاب الذكر والدعاء، باب أكثر أهل الجنة الفقراء.

(٤) صحيح البخاري، كتاب الأنبياء، باب حديث أبرص وأعمى وأقرع في بني إسرائيل وصحيح مسلم، أول كتاب الزهد والرقائق ولفظه «فأراد الله أن يبتليهم».

سبحانه بعد حدوث الحوادث. والآيات السابقة التي فيها «ليعلم» مضمونها تجدد علم الله سبحانه قبل الحدوث(١).

القول الثاني: أنه سبحانه يعلم المستقبلات بعلم قديم لذاته، ولا يتجدد له عند وجود المعلومات نعت ولا صفة. وهذا قول الكلابية والأشعرية ومن وافقهم من الفقهاء وهؤلاء يثبتون لله سبحانه من الأفعال الاختيارية ما يثبتون من ذلك: إما قديماً بعينه لازماً لذاته سبحانه، وإما مخلوقاً منفصلاً عنه.

وكان أبو محمد بن سعيد بن كلاب القطان مع فضله ومعرفته ظن أن الرب سبحانه لا يتصف بالأمور الاختيارية. وجعل الصفات الاختيارية صفات قديمة لا تتجدد. فنفى أن الله سبحانه يتكلم متى شاء، أو أن يتجدد لله علم أو رضى أو محبة وتبعه في ذلك الأشعري وأبو بكر الباقلاني(٢) ومن وافقهما من أتباع الأئمة(٣)، كالقاضي أبي يعلى الذي يقول في كتابه العدة(٤)، عن علم الله سبحانه: وهو علم واحد يتعلق بجميع المعلومات على ما هي به لم يزل ولا يزال، ولا يجوز عليه التغيير والبطلان، فوصفه لعلم الله سبحانه بأنه واحد، وأنه لم يزل ولا يزال، ولا يجوز عليه التغيير نفي لتجدد علم الله سبحانه.

ونفي هؤلاء لحدوث العلم والقدرة وتجددهما إنما هو لسبب غير السبب الذي نفوا به الأفعال الاختيارية. وذلك أن تجدد العلم وحدوثه وكذلك القدرة يستلزم النقص لعموم تعلق العلم والقدرة فإنه سبحانه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير فيقول هؤلاء عن العلم: أنه سبحانه عالم بعلم واحد متعلق قبل وقوع المعلوم بأنه سيقع، وبعده يزول ذلك التعلق ويتعلق بأنه وقع.

وهذا القول مخالف لما جاء في كتاب الله سبحانه أن مثل هذه الأفعال

---

(١) مقالات الاسلاميين للأشعري ١/٢٤٩ ـ ٢٥٠. ابن تيمية، جامع الرسل فصل في مسألة العلم، ص ١٧٩. الرد على المنطقيين ص ٤٦٢ ـ ٤٦٧.

(٢) التلخيص ١/١٢٧. قال القاضي: العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به، ولا يقتضي تثبيت وصف للمعلوم، بل يتعلق به على ما هو به من النعت.

(٣) مشكل الحديث وبيانه، ص ٤٧٣.

(٤) العدة ١/٨٠.

تتجدد حين تتجدد أسبابها، فصفة السمع، والبصر، والنظر والعلم جاءت في كتاب الله دالة على تجددها. قال سبحانه: **﴿وسيرى الله عملكم ورسوله﴾** التوبة/٩٤، وهذه الآية في حق المنافقين. وقال سبحانه في حق التائبين: **﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾** التوبة/١٠٥، فقوله سبحانه «سيرى الله» دليل على أنه يرى الأعمال بعد وقوعها، وبعد نزول هذه الآية الكريمة.

والمنازع، إمَّا أن ينفي الرؤية كما يقوله المعتزلة، وإما أن يثبت رؤية قديمة أزلية كما يقول الأشاعرة. وكذلك قوله: **﴿ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون﴾** سورة يونس / ١٤. وقوله سبحانه: **﴿قال عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون﴾** سورة الأعراف / ١٢٩، فهذه رؤية مستقبلة ونظر مستقبل؛ لأن لام كي تقتضي أن ما بعدها متأخر عن المعلول، فنظر كيف يعملون هو بعد جعلهم خلائف، وكذلك قوله سبحانه: **﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما﴾** سورة المجادلة / ١، أخبر سبحانه أنه يسمع تحاورهما حين كانت تشتكي إلى الله.

المسألة الرابعة:

العلم لا يكون علة للمعلوم، لأن العلم تابع للمعلوم[١]

هذا القول لطائفة من المتكلمين إذ زعموا أن ليس في العلم ما هو سبب لوجود الموجود، بل العلم يطابق المعلوم على ما هو عليه، فلا يكسبه صفة، ولا يكتسب عنه صفة. وهذا قول القدرية من أهل الكلام. وإلى هذا ذهب إمام الحرمين في البرهان[٢].

---

(١) ذكره الرازي في المعالم في الاستدلال على إبطال علية الدوران.
(٢) البرهان ١/١٠٥.

وأصل المسألة أن الناس اختلفوا في العلم أهو صفة إنفعالية لا تأثير له في المعلوم كما يقوله طوائف من أهل الكلام، واختاره الرازي في المحصول، وهو قول القاضي الباقلاني في التقريب[١]، أم هو صفة فعلية له تأثيره في المعلوم كما يقوله طوائف من أهل الفلسفة والكلام[٢]. ثم كان من هذا الخلاف أن ذهب الفريق الأول إلى أن العلم يتبع المعلوم ولا يؤثر فيه، فما علم الله وجوده لا يجب وجوده، وذهب الفريق الآخر إلى أن ما علم الله وجوده واجب الوجود، وما علم عدمه يكون واجب العدم وبهذا استدل الرازي في المحصول[٣] على نفي الاختيار عن العبد ووقوع التكليف بما لا يطاق.

والصواب أن العلم نوعان: علم الخالق، وعلم المخلوق، وأن كلاً من العلمين ينقسم إلى ما يكون سبباً في وجود معلومه، وإلى ما لا يكون كذلك. فما لا يكون كذلك ينقسم إلى قسمين:

الأول: يسمى: العلم الخبري النظري، وهو ما كان المعلوم غير مفتقر في وجوده إلى العلم به، فإن كان للعلم للمخلوق كعلمنا بوحدانية الله تعالى وأسمائه وصفاته فهذا العلم يطابق المعلوم، ويتعلق به على ما هو عليه لا يكسبه صفة، ولا يكتسب منه صفة، بمنزلة علمنا بالموجودات-التي قبل وجودنا، مثل علمنا بالله وأسمائه وصفاته وعلمنا بمخلوقات الله سبحانه التي لا أثر لنا فيها كالسموات، فإن هذا العلم ليس مؤثراً في وجود المعلوم باتفاق العلماء. وإن كان العلم للخالق، فهو كعلم الله سبحانه نفسه، فإن هذا العلم ليس لوجود ذاته، فلا يجوز إطلاق القول بأن ذلك العلم سبب للوجود مطلقاً.

الثاني: العلم العملي، ويسمى العلم الفعلي وهو ما كان شرطاً في حصول المعلوم ،كتصور أحدنا لما يريد أن يفعله. وكعلمنا بما يدعونا إلى الفعل ويعرفنا صفته وقدره[٤]، وكذلك علمه سبحانه له تأثير في فعل خلقه،

(١) المحصول ج ١ ق ٢ ص ٣٧٣، التلخيص ١/١/١٢٧.

(٢) المحصول ١/٢/٣٧٦.

(٣) المحصول ١/٢/٣٧٤.

(٤) ابن تيمية، الفتاوى ٨/٢٨٠، درء تعارض العقل والنقل ٩/٣٩٠ - ٣٩١، ١٠/١١٢، ١١٣.

فعلمه لجميع المخلوقات علم فعلي لأنه سبحانه خالق كل شيء من أمثال العباد وغيرها. فالمعلوم هنا متوقف على العلم به محتاج إليه، والعلم بهذه المعلومات شرط في وجودها، ولكن ليس العلم وحده العلة في وجودها بل لا بد من القدرة والمشيئة.

فهذا التفصيل الموجود في علمنا بحيث ينقسم إلى علم فعلي له تأثير في المعلوم وعلم انفعالي لا تأثير له في وجود المعلوم هو فصل الخطاب في العلم.

قال ابن تيمية ـ وهكذا علم الرب تبارك وتعالى، فإن علمه بنفسه سبحانه لا تأثير له في وجود المعلوم، وأما علمه بمخلوقاته التي خلقها بمشيئته وإرادته فهو مما له تأثير في وجود معلوماته، ولذلك كان الخلق مستلزماً للعلم ودليلاً عليه كما قال تعالى: ﴿**ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير**﴾ فالعلم بها شرط في وجودها ولكن ليس هو وحده العلة في وجودها، بل لا بد من القدرة والمشيئة.

وذكر ابن قتيبة[1] عند قوله تعالى: ﴿**وما كان له عليهم من سلطان إلا لنعلم من يؤمن بالآخرة ممَّنْ هو منها في شك**﴾سورة سبأ /٢٠ /٢١، أن علم الله تعالى نوعان:

أحدهما: علم ما يكون من إيمان المؤمنين، وكفر الكافرين، وذنوب العاصين قبل أن تكون قال: وهذا علم لا تجب به حجة ولا تقع عليه مثوبة ولا عقوبة. والمراد أنه لا تأثير له في المعلوم.

والآخر: علم هذه الأمور ظاهرة موجودة، فيحق القول ويقع بوقوعها الجزاء، أي أن هذا العلم الثاني المتجدد هو المؤثر في المعلوم بترتيب الجزاء والثواب.

---

(١) تأويل مشكل القرآن ص ٣١١، ٣١٢.

المسألة الخامسة:

هل تتفاوت العلوم، والظنون، والواجبات والعقل؟

اختلف الأصوليون في قبول العلم والظن والواجب للزيادة والنقصان والقلة والكثرة، فأنكر جمهور المتكلمين قبول العلم للتفاوت وقالوا: إنه من قبيل المتواطئ الذي لا تتفاوت افراده في حقيقته، فكذلك العلم لا تتفاوت جزئياته. فالحكم بأن زيداً أعلم من عمرو مثلاً ليس التفاضل فيه من حيث حقيقة العلم، بل من حيث المتعلقات[1]. وهذا قول القاضي الباقلاني وتبعه في ذلك أكثر المتكلمين.

وما ورد في ذلك كقولهم؛ فلان أعلم من فلان إنما هو بمعنى أن معلوماته أكثر وكذلك فلان أعقل من فلان بمعنى أن تجاربه أكثر[2].

هذه المسألة من مسائل الكلام ولا يتعلق بها أصول ولا فقه وإنما يذكرها المتكلمون في أصول الدين، ليبنوا عليها مسألة الايمان، وأنه لا يتبعض ولا يقبل الزيادة ولا النقصان. والكلام فيها كالكلام في مسألة زيادة الايمان ونقصانه.

وقد التزمنا في منهج هذا الكتاب أن نبين فيه صواب القول فنقول: الصحيح في هذه المسألة أن المعارف تزيد وتنقص، فإن العلم والتصديق يكون بعضه أقوى من بعض، وكذلك الظن فإنه يقبل التفاوت في القوة والضعف، والقلة والكثرة. والواجب والعقل يجري فيهما الخلاف السابق في تفاوت العلوم، والصحيح أنهما يقبلان التفاوت وقد قال النبي ﷺ «أنا أعلمكم بالله»[3] وهذا نص في أن العلم درجات، وأن بعض الناس فيه أفضل

---

(١) التخليص ٢/٧١٧، البرهان ١/١٣١، ١٣٦، المستصفى ٢/٣٩٣، المحصول ٢/٢/٥٣٤، ٢/١/٣٢٧، جمع الجوامع ١/١٦٠، ١٦١، البحر المحيط ١/١٣٤، ٤٥٦.

(٢) الواضح ١/٣٤، التلخيص ١/١٢٠، المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٤/١١٢٨.

(٣) رواه البخاري في صحيحه من كتابه الإيمان، باب قول النبي ﷺ «أنا أعلمكم بالله».

من بعض، والعقل من جنس الغلم، وما يقال في الواجب والظن يقال في العلم[1].

ومنشأ الخلاف في هذه المسائل هو الإيمان الذي في القلب، هل يقبل الزيادة؟ وهل يقبل النقصان؟ فمن أنكر الزيادة والنقصان جعل الايمان علم القلب وتصديقه، وظن أن هذا لا يتفاوت، ولهذا قالت المرجئة الذين يجعلون الايمان مجرد تصديق القلب: نحن نسلم أن الايمان يزيد، بمعنى أنه كان كلما أنزل الله آية وجب التصديق بها، فانضم هذا التصديق إلى التصديق الذي قبله، لكن بعد كمال هذا الدين ما بقي الايمان يتفاضل، بل إيمان الناس كلهم سواء، إيمان السابقين الأولين كأبي بكر وعمر، وإيمان أفجر الناس كالحجاج وأبي مسلم الخراساني.

ويلزم من قول المرجئة، والذين يقولون بعدم التفاوت أن يكون علم الناس مماثل لعلم الأنبياء صلى الله عليهم وسلم، ولا شك أن علمهم متفاوت لعلمنا.

وقد أنكر ابن التلمساني على الغزالي قوله في بعض كتبه: إن العلم يقبل الأشد والأضعف، محتجاً بأن علم الواحد منا لا يساوي علم النبي ﷺ.

قال ابن التلمساني[2]: وهذا فيه مغلطة، فإنا لا ندعي أننا نعلم من صفات الله تعالى ما يعلمه النبي ﷺ، وإنما نقول: إذا تعلق علم الرسول ﷺ مثلاً بأن الله تعالى موجود وتعلق علمنا بذلك، فلا تفاوت بين هذين العلمين، وإنما يفاوت علم النبي ﷺ علم غيره بكثرة متعلقاته وإدراكه من الله تعالى ما لم ندركه، أو بتوالي أمثاله وقلة أضداد علومه من الغفلات والشكوك[3]، أو في طريقه بأن يخلق له علم ضروري بما هو نظري لغيره. قال: والعلوم كلها ـ بعد

---

(١) العدة لأبي يعلى ١/٩٤، ١٠٠.

(٢) شرح معالم الرازي لابن التلمساني ٤/١٥٢٦.

(٣) هكذا يرى ابن التلمساني أن السهو والشك من أضداد العلوم، والصحيح أنه لا يكون غير العلم ضداً له، والغفلة والسهو والشك ليست أضداداً للعلم وإنما تنافي تحققه، والذي ينافيه إنما هو الجهل.

حصولها - ضرورية وإنما تتفاوت طرقها لقربها من الضروريات، وباختلاف حال الناظر في طلبها بحدة الذهن، وجودة القريحة، أو كلال بعضها، وقلة الممارسة. وأما العلم نفسه فلا تفاوت فيه البتة.

وما قاله ابن التلمساني ليس بصواب، بل العلم بعضه يكون أقوى من بعض، وهذا أمر يشهده كل أحد من نفسه، كما أن الحس الظاهر بالشيء الواحد، مثل رؤية الناس للهلال - وإن اشتركوا فيها - يختلف من شخص إلى شخص، فبعضهم تكون رؤيته أتم من بعض، وكذلك سماع الصوت الواحد، وشم الرائحة الواحدة، أو ذوق الواحد من الطعام، كذلك المعرفة والعلم.

ومن حصل له علوم ضرورية لا يمكن دفعها لم يكن بمنزلة من تعترضه شبه ويريد إزالتها بالبحث والنظر. ولا يجادل عاقل في أن العلم يكون بكثرة الأدلة وقوتها، وبفساد الشبه المعارضة لذلك وبيان بطلان حجة المحتج عليها، وليس هذا كالعلم الحاصل عن دليل واحد من غير أن يعلم الشبه المعارضة له[1].

فالذين نازعوا من عدم تفاضل الايجاب والتحريم، قالوا: التفاضل ليس في الايجاب والتحريم ولكن في متعلق ذلك وهو كثرة الثواب والعقاب. وهذا قول أكثر الأصوليين. يقول القاضي أبو بكر - شيخ الأصوليين - فيما نقله عنه إمام الحرمين[2]: فإن قيل نرى الفقهاء يطلقون فيما يتفاوضون به لفظ الآكد في السُّنَّتَين. فيقولون: هما مؤكدتان، وإحداهما آكد من الأخرى. فهل تطلقون مثل ذلك في الواجبين، حتى تقولوا: أحدهما أوجب من الآخر؟

قيل: الوجوب راجع إلى وعد اللوم على الترك، والثناء على الامتثال. فكل ما كان اللوم الموعود على تركه أكثر كان أوجب. فنقول على هذه القضية: الايمان بالله أوجب من الطهارة، والمعنى به أن الموعود على تركه من اللوم، والاقدام عليه من الثواب وحسن الثناء أكثر.

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى ٥٦٦/٧.

(٢) التلخيص ٤٥٢/١.

والصواب من هذه الأقوال في هذه المسألة قول من يرى إن الايجاب والتحريم يقع فيها التفاضل كما يقع في الثواب والعقاب . وجمهور الفقهاء يقولون: التفاضل في الأمرين، تفاضل في الايجاب والتحريم، وتفاضل في متعلقة وهو الثواب والعقاب. وكون أحد الأمرين (الفعلين) ثوابه أعظم وعقابه أعظم دليل على أن الأمر به أوكد والنهي عنه أوكد.

ومنشأ الخطأ عند القائلين بعدم التفاضل هو التزامهم بلوازم فاسدة في أصول قامت عندهم منها:

١ـ أنهم ينفون الصفات عن الأفعال والذوات، وسنوضح ذلك في مسألة ـ هل للأفعال صفات ذاتية؟. ومسألة ـ هل للأحكام أسباب تضاف إليها؟ وهذا ما يخص الحسن والقبح، والعقل ، والظن.

٢ـ أنهم ينكرون أن يكون كلام الله يَفْضُلُ بعضه بعضاً ـ وسنعقد لهذه مسألة فيها يستقبل من هذا الكتاب إن شاء الله. قالوا: والإيجاب والتحريم خطاب الله سبحانه، فلا يكون بعضه أفضل من بعض وهذا يتعلق بالوجوب والتحريم وسائر الأحكام.

٣ـ ظنهم أن الإيمان الذي فرضه الله على العباد متماثل في حق العباد. وإذا كان كذلك فالعلم كذلك لأن الإيمان والتصديق مترادفان. والعلم تصديق.

المسألة السادسة:

هل الإيمان مجرد تصديق القلب، أو أنه قول وعمل وتصديق؟

لم تكن هذه المسألة من مسائل أصول الفقه، وإنما تعرّض لها الأصوليون في مباحث اللغات، وكان من مباحث هذا الفصل، هل هذه الأسماء الشرعية كالصلاة والزكاة والإيمان نقلت عن أصل وضعها اللغوي إلى أحكام شرعية أو أنها

باقية على أصل وضعها اللغوي؟ وممن ذكرها في هذا الموضع القاضي أبو بكر في كتابه التقريب والإرشاد وتبعه في ذلك بعض الأصوليين[1].

وذكرها بعضهم في مسألة تفاضل العلوم وتفاوت العقول، وأوردوا في ذلك مسألة الإيمان ـ هل يتفاوت، وهل يزيد وينقص[2]. وأوردها الرازي في المحصول[3] فيما حكاه عن المخالف من إعتراضه على دليل الإجماع في قوله تعالى: ﴿**ومن يشاقق الرسول من بعد تبين له الهدى**﴾ سورة النساء/ ١١٥. قال: الإيمان التصديق بالقلب، وهو غير معلوم، فكيف نعلم أنهم مؤمنون حتى نتبعهم.

وقال الرازي في موضع آخر من المحصول[4]: المؤمن في اللغة هو المصدق باللسان واعترض عليه القرافي بقوله: « «لا نسلم بل التصديق بالقلب، وإنما اللسان يعرب عما في النفس »[5].

إذا علمت أن هذه المسألة تذكر في كتب الأصول، وعلمت أنها من مسائل أصول الدين فاعلم أن الأصوليين اختلفوا في الأسماء الشرعية هل هي منقولة عن وضعها أو أنها أقرت؟ واختلفوا في تفاوت العلم وتفاضل الإيمان واستشهدوا في كلا الموضعين بلفظ الإيمان[6]. وتكلموا في معناه ودلالته، وفي كثير مما قالوه ما يخالف إستعمال الشرع لهذا اللفظ، وما ذهبوا إليه من معنى الإيمان يخالف ما فهمه الصحابة والتابعون لمعنى الإيمان. وكان من شرط كتابنا هذا أنا نذكر المسألة التي اشترك في ذكرها الأصلان، أو أننا نذكرها لأنها مخالفة لظواهر النصوص، ومخالفة لما فهمه أئمة الهدى. فوضعنا مسألة الإيمان ضمن مسائل هذا الكتاب لهذا الإعتبار.

---

(١) انظر التلخيص ج ١/ ٢١٢، الاحكام لابن حزم ١/ ٤٩، الأحكام للآمدي ١/ ٥٨ ـ ٦١.
(٢) حاشية العطار على شرح المحلى ١/ ٢٠٩.
(٣) المحصول ٤/ ٦٣، ٦٤.
(٤) المحصول ٤/ ٨٥، ٨٦.
(٥) النفائس ٣/ ١/ ٣٩.
(٦) الأحكام للآمدي ١/ ٥٨ ـ ٦١، شرح اللمع ١/ ١٢٠ ـ ١٢١.

والكلام في هذه المسألة يستدعي ذكر حقيقة الإيمان، وهذا مما اختلف فيه مذاهب المسلمين، بل ذكر الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع أن هذه أول مسألة نشأت في الإعتزال وذلك أن عثمان رضي الله عنه لما قتل ظهرت البدع، وكثرت الشرور، فقوم من أصحاب علي تبرؤا منه، وقال أهل الشام: نحن نطلب دم عثمان، وجرت بينهم من الكراهية والحروب ما لا يخفى، فجاءت المعتزلة بعدهم بقليل، فقالوا: ننزلهم منزلة بين المنزلتين، فلا نسميهم كفاراً، ولا مؤمنين، ونقول: هم فسقة، حتى أطلقوا هذه المقولة على عظماء الصحابة كطلحة والزبير -حتى قال كبراؤهم- مثل واصل بن عطاء: « لو شهد عندي علي وطلحة على باقة بقل لم أقبل حتى يكون معها ثالث لأن أحدهما فاسق»فقيل لهم: أن الإيمان في اللغة: «التصديق» وهؤلاء مصدقون، موحدون. فقالوا: أن هذا حقيقة في اللغة، وقد نقل في الشرع إلى غيره، فجعل إسماً لمن لم يرتكب شيئاً من المعاصي، فمن ارتكب شيئاً منها خرج من الإيمان ولم يبلغ الكفر[1].

فمسألة الإيمان هي أول مسألة نشأت في الإعتزال، وأصل الخلاف في أن الأسماء الشرعية هل هي منقولة أو مبقاة، أو مزيدة؟ إنما جاء من مسألة الإيمان. إذا عرفت أصل المسألة فنحن نذكر الأقوال التي قيلت في معنى الإيمان، فذهب الخوارج إلى أن الإيمان: هو الطاعة. وذهبت الكرامية إلى أن الإيمان هو الإقرار باللسان فحسب ومضمر الكفر-عندهم- إذا أظهر الإيمان مؤمن حقاً غير أنه يستوجب الخلود في النار ثم قالوا: والتصديق إنما يكون بالقلب واللسان أو بالقلب، فالأعمال ليست من الإيمان[2]. وهذا قول المرجئة من الفقهاء.

وذهب متأخرو الحنفية كالماتريدي وغيره إلى أن الأصل في الإيمان

(١) شرح اللمع ١/١٢٠، ١٢١.

(٢) أبو الحسن الأشعري مقالات الاسلاميين ١/٢١٩ - ٢٢٠.

تصديق القلب وأما الإقرار باللسان فجعلوه ركناً زائداً ـ لسقوطه حالة الإكراه كما هو مختار البزدوي في أصوله[1] وتابعه في ذلك صاحب كشف الأسرار[2].

وذهب الأشاعرة إلى أن الإيمان هو التصديق. وأول من تصدى لهذا القول ونافح عنه في أصول الفقه القاضي أبو بكر، فإنه جعل الإيمان في كتابه التقريب مجرد تصديق القلب وتأول الآيات التي أطلقت لفظ الإيمان في معنى العمل كقوله تعالى: ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾ سورة البقرة/١٤٣. فقال: معناه: وما كان الله ليضيع تصديقكم بالصلوات إلى القبلتين، قال: فهو إذن محمول على حقيقة اللغة[3].

وتأول الأخبار الواردة في إطلاق الإيمان والمراد بها العمل بأنها أخبار أحاد فقال عن قوله ﷺ «الإيمان بضع وستون شعبة فأفضلها قوله لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق. والحياء شعبة من الإيمان[4]» فسمى رسول الله ﷺ طاعات الشرائع إيماناً. قال القاضي: وأما تمسكهم بالخبر فهو من الآحاد. والذي نحن فيه ـ يعني أن الإيمان في اللغة هو التصديق وما نقل عن وضعه، لا يثبت إلا بمقطوع، فإن المصير إلى نفي سمة الإيمان وإثبات سمة الكفر مما يجل خطره في الدين، فلا يتشبث فيه بأخبار الآحاد. قال: ثم لو قبلناه فالمعنى به أن الأفعال الشرعية دلائل الإيمان وأماراته لا أنها نفس الإيمان[5].

فالقاضي جعل الإيمان مرادفاً للتصديق، وادعى أن الشارع لم يغيره ولم ينقله، بل أراد به ما كان يريده أهل اللغة بلا تخصيص ولا تقييد[6].

---

(١) أصول البزدوي مع شرحه في كتاب كشف الأسرار ١٣٠/٣، حاشية عزمي زاده على شرح المنار ص ٦٩٨.

(٢) كشف الأسرار ١٣١/٣.

(٣) انظر التلخيص ج ٢١٤/١/١ وما بعدها، وكذلك الانصاف ص ٥٥.

(٤) رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان.

(٥) التلخيص ج ٢١٥/١/١.

(٦) التمهيد للباقلاني ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

الإيمان لا يكون إلا بتصديق أمر غائب:

وهذا القول للباقلاني مخالف لما عليه ظاهر الكتاب والسنة وسلف الأمة فإن الإيمان وإن تضمن التصديق فليس هو مرادفاً له ولا يصح من طريق العربية، لأن التصديق هو قول القائل لغيره: صدقت، وهذا إنما يتصور باللسان دون القلب، فلا يقال لكل من صدق بشيء: إنه مؤمن به، فلو قال قائل: أنا أصدق بأن زيداً حاكم المدينة، وأن الواحد نصف الإثنين ونحو ذلك مما يشاهده الناس ويعلمونه، فلا يوصف هذا القائل بأنه مؤمن بذلك، بل لفظ الإيمان لا يستعمل إلا فيمن أخبر بشيء من الأمور الغائبة كقول أخوة يوسف: ﴿**وما أنت بمؤمن لنا**﴾ يوسف/١٧.. وقال تعالى: ﴿**فما آمن لموسى إلا ذرية من قومه**﴾ يونس/٨٣.

وقد فرّق الله سبحانه بين الإيمان بالله والإيمان للمؤمنين، قال تعالى: ﴿**ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون: هو أُذُنٌ: قل: أذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين**﴾ سورة التوبة/٦١. ووجه الفرق أن الإيمان بالله هو من باب الإقرار والأمن الذي هو ضد الكفر، وأما الإيمان للمؤمنين فهو من باب التصديق فكان المراد: يصدق المؤمنين إذا أخبروه.

وقول الأشاعرة بأن الإيمان هو التصديق مبني على مذهبهم في الكلام أنه معنى قائم بذات المتكلم وأنه ليس يرجع إلى ما نعقله من الحروف المنظومة والأصوات المقطعة.

ومما ورد من الآيات التي معنى الإيمان فيها هو التصديق للشيء قوله تعالى عن فرعون وملائه: ﴿**أنؤمن لبشرين مثلنا**﴾ المؤمنون/٤٨، أي نقر لهما ونصدقهما، ومنه قوله تعالى: ﴿**فآمن له لوط، وقال إني مهاجر إلى ربي**﴾ العنكبوت/٢٦[1].

ومن الآيات التي ورد فيها الإيمان بمعنى الإقرار قوله تعالى: ﴿**يؤمنون بالغيب**﴾ و ﴿**آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه**﴾.

---

(١) البحر المحيط لأبي حيان ٦٣/٥، كتاب الإيمان لابن تيمية، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٧.

ولكن لما رأى هؤلاء أنّ تنوّع دلالة الإيمان بالإطلاق والتقييد في كلام الله ورسوله أمر لا يمكن دفعه قالوا: إن دلالة لفظ الإيمان على الأعمال مجاز ودلالته على التصديق حقيقة، فجعلوا قوله ﷺ «الإيمان بضع وستون أو بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق ونحو ذلك من النصوص من المجاز، وجعلوا قوله ﷺ «الإيمان: أن نؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله» من الحقيقة.

وقلب ابن تيمية[1] الدلالة على من جعل الإيمان حقيقة في مجرد التصديق وتناوله للأعمال مجازاً، بأن لفظ الإيمان حيث أطلق في الكتاب والسنة دخلت فيه الأعمال، وإنما يدعي خروجها منه عند التقييد، فيلزم أن يكون حقيقة، لأن الحقيقة هي اللفظ الذي يدل بإطلاقه بلا قرينة. وهذا يدل على أن قوله ﷺ «الإيمان بضع وسبعون شعبة» حقيقة.

وأما لو قُدر أن يراد بلفظ الإيمان مجرد التصديق، فلم يقع ذلك إلا مع قرينه فيلزم أن يكون مجازاً. ثم إذا كان الإيمان أصله التصديق، فهو تصديق مخصوص له لوازم، وصارت لوازمه داخله في مُسَمَّاهُ عند الإطلاق، فإن انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم.

وحجة الأشاعرة في قصرهم الإيمان على تصديق القلب آيات في كتاب الله فرَّقَت بين الإيمان والعمل، فقال سبحانه في غير موضع: **﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾** والعطف يقتضي المغايرة[2]. ورأوا كذلك أن الله سبحانه خاطب الإنسان بالإيمان قبل وجود الأعمال فقال: **﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق﴾** وقوله: **﴿يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة﴾**.

وأما الدلالة من السنة على أن جميع ما يحبه الله ورسوله من أقوال العبد

---

(١) الفتاوى ٧/١١٦، ١١٧.

(٢) معالم أصول الدين ص ١٢٧.

الباطنة والظاهرة يدخل في مسمى الإيمان قوله ﷺ[1] «الإيمان بضع وستون ـ أو بضع وسبعون شعبة، أعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان».

وفي الصحيحين عنه ﷺ أنه قال لوفد عبد القيس: «آمركم بالإيمان بالله، أتدرون ما الإيمان بالله، شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله وتقيموا الصلاة، وتؤتوا الزكاة وتؤدوا خمس المغنم» فجعل هذه الأعمال من الإيمان.

وأما دلالة الإجماع على أن الإيمان قول وعمل ما نقله ابن تيمية[2] عن الشافعي في كتاب الأم ـ عند احتجاجه في باب النية في الصلاة بأن لا تجزىء صلاة إلا بالنية: وكان الإجماع من الصحابة والتابعين من بعدهم، ومن أدركناهم يقولون: الإيمان قول وعمل ونية، لا يجزى واحد من الثلاثة إلا بالآخر.

ونقل ابن كثير في تفسيره من سورة البقرة عند قوله تعالى: ﴿الذين يؤمنون بالغيب﴾ أن الشافعي وأحمد بن حنبل وأبا عبيدة «حكوا الإجماع على أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص».

فالذي عليه أهل السنة والجماعة ودل عليه الكتاب والسنة والإجماع أن الإيمان تصديق بالقلب وقول باللسان وعمل بالجوارح، قال ابن منده[3] غير أن له أصلاً وفرعاً، فأصله المعرفة بالله، والتصديق له، وبما جاء من عنده، بالقلب واللسان مع الخضوع له، والحب له، والخوف منه، والتعظيم له، مع ترك التكبر والإستنكاف والمعاندة، فإذا أتى بهذا الأصل فقد دخل في الإيمان ولزمه اسمه وأحكامه.

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان، والبخاري في كتاب الإيمان، باب أمور الإيمان.

(٢) الفتاوى ٧/٢٠٩، لم أجد هذا القول في مظانه من كتاب الأم ـ وأغلب الظن أنه سقط من المطبوعة أو سقط من الأصل المقابل. ولعل الناسخ أشكل عليه قول الشافعي هذا لأنه مخالف لما اشتهر عند الأشعرية. فأسقطه من الكلام.

(٣) كتاب الإيمان ١/٣٣٢.

ولا يكون مستكملاً له حتى يأتي بفرعه، وفرعه المفترض عليه التزام الفرائض واجتناب المحارم.

والقرآن يدل على أن الإيمان قول وعمل، فإنه سبحانه علق الأخوة في الدين على نفس أقام الصلاة وإيتاء الزكاة، كما علق ذلك على التوبة من الكفر، فإذا انتفى ذلك انتفت الأخوة. قال سبحانه **﴿فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم في الدين﴾** سورة التوبة/١١.

وقد جمعها الله في قوله﴿ **﴿إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون﴾** سورة الحجرات/١٥. فجمع الله بين الإيمان بالله ورسوله وبين عدم الشك والجهاد بالمال والنفس. وكذلك قوله تعالى: **﴿لا يستأذنك الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم﴾** سورة التوبة/٤٤.

وايمان القلب لا بد فيه من قول يصدقه القلب الذي هو التصديق، وعمل القلب الذي هو موجب تصديقه، فإذا كان المرء عالماً بأن محمداً رسول الله ولم يقترن بذلك حبه وتعظيمه، بل يبغضه ويحسده ويستكبر عن اتباعه فإن هذا ليس بمؤمن به بل كافر به. فمجرد تصديق القلب بالحق إن لم يقترن به عمل القلب بموجب تصديقه وعلمه مثل محبة القلب، واتباع القلب له لم ينفع صاحبه.

والعمل الظاهر هو موجب إيمان القلب ومقتضاه، فإذا حصل إيمان القلب حصل إيمان الجوارح ضرورة، وإيمان القلب يستلزم الارادة، والارادة التامة مع القدرة تستلزم الفعل، وإلا فمجرد العلم والتصديق الذي في القلب لا يسمى إيماناً بلغة العرب.

قال ابن تيمية [١]: وإذا كان الله إنما أنزل القرآن بلغة العرب فهي لا تعرف التصديق والتكذيب وغيرهما من الأقوال إلا ما كان معنى ولفظاً، أو لفظاً يدل على معنى، ولهذا لم يجعل الله أحداً مصدقاً للرسل بمجرد العلم

(١) الفتاوى ١٣٢/٧.

والتصديق الذي في قلوبهم حتى يصدقوا بألسنتهم. ولا يوجد في كلام العرب أن يقال: فلان صدق فلاناً أو كذبه إذا كان يعلم بقلبه أنه صادق أو كاذب، ولم يتكلم بذلك كما لا يقال: أمره أو نهاه إذا قام بقلبه معنى الأمر أو النهي يقترن به من لفظ أو إشارة أو نحوها. ولما قال النبي ﷺ: «إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس». وقال: «إن الله يحدث من أمره ما شاء فإن مما أحدث ألا تكلموا». اتفق العلماء على أنه إذا تكلم في الصلاة عامداً لغير مصلحتها بطلت صلاته. واتفقوا كلهم على أن ما يقوم بالقلب من تصديق بأمور دنيوية لا يبطل الصلاة، وإنما يبطلها التكلم بذلك، فعلم اتفاق المسلمين على أن هذا ليس بكلام.

وقالوا: لو أن رجلاً آمن بالله ورسوله ضحوة ومات قبل أن يجب عليه شيء من الأعمال مات مؤمناً وكان من أهل الجنة. فدل على أن الأعمال ليست من الإيمان.

وكشف أهل العلم عن وجه الالتباس في هذه الشبه التي سموها حججاً فقالوا عن الشبهة الأولى ـ وهي أن الله سبحانه فرق بين الإيمان والعمل في مواضع ـ: إن هذا الفرق صحيح ولكن لابد من معرفة دلالة اللفظ حالة الاطلاق، ودلالته حالة التخصيص فإن معرفة هذا الفرق في ألفاظ الكتاب والسنة من أنفع الأمور. وبمعرفتها تزول هذه الشبهة وشبهات كثيرة. واختلاف الألفاظ بالاطلاق والتقييد موجود في عامة الأسماء بتنوع مسماها بالاطلاق والتقييد.

فالايمان المطلق في القرآن والسنة مستلزم للاعمال، ومما يدل من القرآن على ذلك قوله تعالى: ﴿**إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم**﴾ سورة الحجرات / ١٥، فنفى الايمان عن غير هؤلاء، فمن لم يتيقن ولم يجاهد بماله ونفسه لم يكن من المؤمنين.

وأما إذا قيد الايمان فقرن بالعمل الصالح، فإنه قد يراد به ما في القلب من الايمان باتفاق الناس، وقد يراد به أيضاً المعطوف عليه ويكون من باب عطف

الخاص على العام، أو لا يكون حين الاقتران داخلاً في مسماه بل يكون لازماً له على مذهب أهل السنة أو لا يكون داخلاً ولا لازماً؟

وعطف الشيء على الشيء في القرآن وسائر الكلام يقتضي مغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه مع اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم الذي ذكر لهما، ولكن المغايرة على مراتب ـ أعلاها أن يكونا متباينين ليس أحدهما هو الآخر ـ كما قال سبحانه: **﴿خلق السموات والأرض وما بينهما﴾** وليس عطف العمل على الايمان من هذا النوع. ثم يلي هذه المرتبة أن يكون بين المعطوف والمعطوف عليه لزوم أو يكون جزء معناه. كقوله سبحانه: **﴿والذين آمنوا وعملوا الصالحات وآمنوا بما نزل على محمد وهو الحق من ربهم﴾** سورة محمد /٢. فعطف الايمان بما نزل على محمد على قوله والذين آمنوا. وكذلك قوله سبحانه: **﴿وما أُمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة﴾**. والصلاة والزكاة من العبادة[1].

والمرجئة[2] لا يجعلون الأعمال لازمة للايمان الذي في القلب، بل يجعلونه ثمرة الايمان ومقتضاه بمنزلة السبب مع المسبب. وعطف الايمان على الأعمال هو من هذا النوع، وذلك لأن أصل الايمان هو ما في القلب، والأعمال الظاهرة لازمة لذلك لا يتصور وجود إيمان القلب الواجب مع عدم جميع أعمال الجوارح. فصار الإيمان متناولاً للملزوم واللازم ـ وإن كان أصله ما في القلب، وحيث عطف عليه الأعمال، فإنه أريد أنه لا يكتفي بإيمان القلب بل لا بد معه من الأعمال الصالحة.

وأما شبهتهم في الاستدلال بأن الله سبحانه خاطب الانسان بالايمان قبل وجود الأعمال، فهذا يستفسر عن قوله «قبل وجود الأعمال»، إن أراد أنهم خوطبوا بالأعمال قبل إنشاء تلك الأعمال ـ فهذا لا شيء فيه، لأن أول الإيمان

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى ١٧٢/٧.

(٢) سموا مرجئة لأجل تأخيرهم الأعمال عن الإيمان. انظر الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٠٧، أو لإرجائهم الأمر فلا يقولون بكفر ولا إيمان، أو من الرجاء فهم مرجية بخلاف الوعيدية فإنهم مخوفة.

الشهادة وهي الإقرار والمعرفة وهذا أصل الإيمان، وإن أراد أنهم خوطبوا به قبل أن تجب تلك الأعمال، فيقال له: هذه الأعمال قبل وجوبها لم تكن من الايمان، وكانوا مؤمنين بالايمان الواجب عليهم قبل أن يفرض عليهم ما خوطبوا لفرضه، فلما نزل وجب، إن لم يقروا بوجوبه ويعملوا بمقتضاه لم يكونوا مؤمنين.

ولهذا لم يجيء ذكر الحج في أكثر الأحاديث التي فيها ذكر الإسلام والإيمان كحديث وفد عبد القيس، وحديث الرجل النجدي الذي يقال له ابن ثعلبة، وإنما جاء ذكر الحج في حديث ابن عمر، وجبريل، وذلك لأن الحج آخر ما فرض من الخمس، فكان قبل فرضه لا يدخل في الإيمان والإسلام.

وأما قولهم: من آمن ومات قبل وجوب العمل عليه مات مؤمناً فصحيح لأنه أتى بالإيمان الواجب عليه، والعمل لم يكن وجب عليه بعد.

وبهذا يتبين فساد قول جهم والصالحي ومن اتبعهما في لفظ الإيمان كالأشعري في أشهر قوليه وأكثر أصحابه، وطائفة من متأخري الحنفية كالماتريدي والقاضي أبي زيد حيث جعلوا الإيمان مجرد تصديق في القلب يتساوى فيه العباد، وأنه إما أن يعدم وإما أن يوجد لا يتبعض. قال ابن تيمية [1]: وهذا فيه خطأ من وجوه:

أحدها: ظنهم أن الإيمان الذي فرضه الله على العباد متماثل في حق العباد، وأن الإيمان الذي يجب على شخص يجب مثله على كل شخص وليس الأمر كذلك، فإن أتباع الأنبياء المتقدمين أوجب الله عليهم من الإيمان ما لم يوجبه على أمة محمد ﷺ، والإيمان الذي يجب قبل نزول القرآن ليس مثل الإيمان الذي يجب بعد نزول القرآن.

ثانيها: أنهم أخرجوا ما في القلوب من حب الله وخشيته ونحو ذلك عن أن يكون من نفس الإيمان.

(١) الفتاوى ١/٥٨٢ - ٥٨٤.

ثالثها: أنه يلزمهم أن من ارتكب الكبائر وعمل الموبقات قد يكون مؤمناً تام الإيمان، وقد يكون مع هذه الأعمال مؤمناً ولياً لله.

المسألة السابعة:
هل الإيمان يزيد وينقص؟

مسألة زيادة الإيمان ونقصانه لم يتعرض لها الأصوليون كمسألة مستقلة، وإنما يذكرونها تارة في معرض الاستدلال على أن العلوم لا تتفاوت، وتارة يُنَظِّرُونَها بمسألة إمكان التفاوت في الوجوب كما فعل القرافي في النفائس[1]. وأكثر الأصوليين على نفي زيادة الإيمان ونقصانه ومن أثبته منهم قال: أنه يزيد وينقص ملاحظة لأصل التصديق، أو تفاوته لكثرة متعلقاته لا أن الإيمان نفسه يزيد وينقص.

ولما كانت هذه المسألة من مسائل أصول الدين، ولم يتعرض أكثر الأصوليين إلا لأقوال الأشاعرة، وأغفلوا القول الذي أجمع عليه الصحابة والموافق لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، فوجب أن أبين القول الذي أجمع عليه الصحابة وأيده أئمة التابعين ليتبين وجه الحق في هذه المسألة فنقول: اتفق الصحابة وجمهور التابعين ـ كما حكاه البغوي في شرح السنة[2] ـ على أن الإيمان يزيد وينقص، والحجة في زيادته ونقصانه الدلائل من الكتاب والسنة: قال تعالى: ﴿ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم﴾الفتح / ٤. وهذه نزلت لما رجع ﷺ وأصحابه من الحديبية، فجعل السكينة موجبة لزيادة الإيمان.

وقال سبحانه: ﴿ويزداد الذين آمنوا إيماناً ﴾المدثر / ٣١.

وقوله تعالى: ﴿فاخشوهم فزادهم إيماناً﴾ آل عمران/١٧٣.

---

(١) نفائس الأصول ج ٢/٢/٨١٥.

(٢) شرح السنة ١/٣٨. وانظر سنن الترمذي، أبواب الإيمان، باب ما جاء في استكمال الإيمان، وزيادته ونقصانه.

فهذه الزيادة هو أنه عند تخويفهم بالعدو ازدادوا يقيناً وتوكلاً على الله وثباتاً على الجهاد. وأما السنة فحديث السبعين ألفاً الذين يدخلون الجنة بغير حساب، فإنه من أعظم الأدلة على زيادة الإيمان ونقصانه، لأنه ﷺ وصفهم بقوة الإيمان وزيادته في تلك الخصال، وهي ﴿لا يسترقون، ولا يكتوون، ولا يتطيرون، وعلى ربهم يتوكلون﴾ وهذه الخصال تدل على قوة إيمانهم وتوكلهم على الله في أمورهم كلها.

وأنكر أكثر المتكلمين زيادته ونقصانه، وقالوا: متى قبل الإيمان الزيادة والنقصان كان شكاً وكفراً. وهذا هو قول الجهمية. قال أبو الحسن الأشعري[1]: وزعمت الجهمية: أن الإيمان لا يتبعض ولا يتفاضل أهله فيه، وأن الإيمان والكفر لا يكونان إلا في القلب دون غيره من الجوارح وهذا قول بعض المرجئة وهو قول الحنفية قال أبو الحسن الأشعري في كتابه المقالات[2]: ولم يجعل أبو حنيفة شيئاً من الدين مستخرجاً إيماناً.

قال: وزعم أن الإيمان لا يتبعض ولا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه.

وقالت المرجئة في احتجاجهم على أن الإيمان لا يتفاضل ولا يزيد: بأنا نسلم أن الإيمان يزيد بمعنى أنه كلما أنزل الله تعالى آية، وجب التصديق بها، فانضم هذا التصديق إلى التصديق الذي كان قبله، لكن بعد كمال ما أنزل الله، ما بقي الإيمان يتفاضل، بل إيمان الناس كلهم سواء، إيمان السابقين الأولين كأبي بكر وعمر، وإيمان أفجر الناس كالحجاج وأبي مسلم الخراساني وغيرهما[3].

وهؤلاء غلطوا في هذه الحجة لظنهم أن الإيمان الذي فرضه الله سبحانه على العباد متماثل في حق العباد، وأن الإيمان الذي يجب على شخص يجب

(١) مقالات الإسلاميين ١/٢١٤.
(٢) مقالات الإسلاميين ١/٢٢١.
(٣) الفتاوى ٧/١٩٥.

مثله على كل شخص. وليس الأمر كذلك فإن الإيمان الذي أوجبه الله على أتباع الأنبياء المتقدمين غير ما هو واجب على أتباع أمة محمد ﷺ. وأوجب الله على أمة محمد من الإيمان ما لم يوجبه على غيرهم. والايمان الذي كان يجب على المؤمنين قبل الهجرة ليس هو مثل الإيمان الذي يجب بعد الهجرة، والايمان الذي يجب على من عرف ما أخبر به الرسول ﷺ مفصلاً ليس مثل الإيمان الذي يجب على من عرف ما أخبر به مجملاً.

قال ابن العربي[1]: وظن جملة الأصحاب - يعني بهم الأشاعرة - أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، لأنه عرض، وذهلوا أن الأعراض تدخلها الزيادة والنقصان كما تدخل في الأجسام، ولذلك صار عرض أكثر من عرض، وسواد أكثر من سواد. فإذا قدرت حركة أو سواداً أو علماً على أقل مراتب وجوده ثم قدرت إضافة مثله وأمثاله إليه فهو زيادة على ذلك الأصل المقدر، فإذا قدرت حذف ما زاد فقد زاد بما انضاف إليه، ونقص بما عدم منه، ولو قدرت زوال ذلك الأصل لكان عدماً، قال: ووهذا صحيح في كل عرض وجسم.

قال ابن تيمية[2]: فإنه لا بد في الإيمان من تصديق الرسول في كل ما أخبر، لكن من صدق الرسول ومات عقب ذلك لم يجب عليه من الإيمان غير ذلك. وأما من بلغه القرآن والأحاديث وما فيها من الأخبار والأوامر المفصلة فيجب عليه من التصديق المفصل بخبر خبر، وأمر أمر، ما لا يجب على من لم يجب عليه الإيمان المفصل لموته قبل أن يبلغه شيء آخر.

وشبهة الجهمية والمرجئة والخوارج والمعتزلة ومن وافقهم في نفي زيادة الإيمان ونقصانه هو أن الشيء المركب إذا زال بعض أجزائه لزم زواله كله[3] ومثلوا لذلك بالعشرة فإنه إذا زال بعضها لم يبق عشرة، وكذلك الأجسام المركبة كعصير الليمون المعد للشراب إذا أخذنا منه الماء خرج عن كونه

(١) عارضة الأحوذي ١٠/٨٤.
(٢) الفتاوى ٧/١٩٦.
(٣) معالم أصول الدين ص ١٢٨.

عصيراً، والسكنجبين ـ اسم دواء ـ إذا زال منه عنصر زال اسم السكنجبين عنه. وهذه الشبهة نشأت عن أصل اعتقدوه، وهو أنه لا يجتمع في الإنسان بعض الإيمان وبعض الكفر، أو ما هو إيمان وما هو كفر. واعتقدوا أن هذا متفق عليه بين المسلمين[1]. وأدّى هذا الاعتقاد إلى مخالفة الاجماع الحقيقي وهو أن الإيمان يزيد وينقص. وكان من لوازم هذا القول إنكار دخول الأعمال في الإيمان.

قالوا: إذا كان الإيمان مركباً من أقوال وأعمال ظاهرة وباطنة لزم زواله بزوال بعضها. وهذا قول الخوارج والمعتزلة، وحكموا بأن صاحب الكبيرة ليس معه شيء من الإيمان.

وقالت الجهمية والمرجئة: ليس الإيمان إلا شيئاً واحداً لا يتبعض إما مجرد تصديق القلب وهو قول الجهمية، أو القلب واللسان وهو قول المرجئة. قال هؤلاء: إذا أدخلنا الأعمال في الإيمان صارت جزءاً منه، فإذا ذهب بعض هذه الأعمال ذهب بعض الإيمان فيلزم إخراج ذي الكبيرة من الإيمان، وهذا قول لا نرتضيه وإنما هو قول المعتزلة والخوارج. قالوا: لكن قد يكون له لوازم ودلائل فيستدل بعدمها على عدمه.

وأجاب أهل العلم عن تلك الشبهة وهي: أن الشيء المركب من أجزاء إذا زال بعض أجزائه لزم زواله كله، قالوا: إن الحقيقة الجامعة لأمور إذا زال بعض تلك الأمور قد يزول سائرها وقد لا يزول. ولا يلزم منه زوال سائرها سواء سميت تلك الحقيقة مركبة، أو مؤلفة أو غير ذلك.

وأما تمثيلهم بالعشرة ودواء السكنجبين ـ على أنَّ الاسم يزول بزوال بعض الأجزاء، فيقال لهم: المركبات في ذلك على وجهين: ما يكون التركيب شرطاً في إطلاق الإسم ومنها: ما لا يكون كذلك. فالأول كإسم العشرة وكذلك السكنجبين ـ ومنها ما يبقى الاسم بعد زوال بعض الأجزاء، وجميع المركبات

(١) ابن تيمية، الفتاوى ٧/٤٠٤.

المتشابهة الأجزاء من هذا الباب، فإن لفظ الحنطة والسمن والعسل يطلق الاسم عليها قليلها وكثيرها وإن زيد عليها أو نقص فإن الاسم يبقى كما هو، وكذلك لفظ العبادة والطاعة والخير، وزوال الاسم عن العشرة والسكنجبين بعد نقص بعض أجزائها إنما وقع لأن التركيب شرط في إطلاقه على المركب، ولكن لا يلزم من زوال واحد من العشرة زوال التسعة بل قد تبقى التسعة، فإذا زال أحد جزئي المركب لا يلزم زوال الجزء الآخر. وأقصى ما يقولون: زالت الصورة المجتمعة، وزالت الهيئة الاجتماعية، وزال ذلك الاسم الذي استحقته الهيئة بذلك الاجتماع والتركيب، فالايمان بعد المعصية والصلاة مع عدم الخشوع لا يبقى في كماله كما لو كانا بدون المعصية والخشوع.

وهذه مغلطة لأن كون ذلك المجتمع المركب ما بقي على تركيبه، لم ينازع فيه أحد، ولم يقل عاقل أن الايمان والصلاة والحج وغيرها من العبادات المتناول لأمور إذا زال بعضها بقي ذلك المركب كما كان قبل زوال بعضه، ولكن لا يلزم زوال بقية أجزاء العبادة، فالصلاة التامة ليست كالناقصة ولكن تسمى صلاة، والايمان له أبعاض وشعب كما وضحناه في مسألة الايمان قول وعمل وتصديق.

ومنها ما يبقى الاسم بعد زوال الأجزاء، وجميع المركبات المتشابهة الأجزاء من هذا الباب، فالحنطة والتراب والماء هي بعد النقص تسمى كذلك. وكذلك لفظ العبادة والطاعة والخير والحسنة والصدقة والعلم يطلق الاسم عليها قليلها وكثيرها.

وإذا كانت المركبات غالبها من هذا النوع لم يصح قولهم إذا زال جزؤه لزم أن يزول الاسم. واسم الإيمان من هذا الباب فإن النبي ﷺ قال: الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان. ثم من المعلوم أنه إذا زالت الاماطة ونحوها لم يزل اسم الإيمان.

ومنشأ هذا القول المخالف للكتاب والسنة هو اعتقادهم أنه لا يجتمع في

الانســان بعض الايمـان وبعض الكفــر، واعتقـدوا أن هــذا متفق عليــه بين المسلمين[1].

المسألة الثامنة:
وجوب النظر والإستدلال على كل مكلف[2].

المراد بالنظر في هذا الموضع التفكر في حقائق الأشياء لاستخراج الحكم بالاعتبار ليصل بذلك إلى العلم بالمعلومات، أو العلم بوجود الصانع. وهو أعم من القياس لأن كل قياس نظر.

ومسألة وجوب النظر ابتدأها المتكلمون في مصنفاتهم في العقائد، لأنها عندهم أول ما يجب على العاقل، ولأن معرفة الله واجبة، ولا يمكن تحصيلها - عندهم - إلا بالنظر، وما يتوقف الواجب المطلق عليه وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب.

قال القاضي الباقلاني في الانصاف[3]: أول ما فرض الله عز وجل على جميع العباد: النظر في آياته، والاعتبار بمقدوراته، والاستدلال عليه بآثار قدرته وشواهد ربوبيته، لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار، ولا مشاهد بالحواس وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة.

والباقلاني أول من عرف من متكلمة الإثبات بنقل هذه المسألة إلى أصول

---

(١) الفتاوى ٧/٥١٥، ٥١٦.

(٢) راجع هذه المسألة في البرهان ١/٩٦ - ٩٨، وشرح الكوكب المنير ١/٣٠٨ - ٣١٠، والبحر المحيط ١/٩٧، رسالة دكتوراة. وانظر تعريف النظر في كل من: اللمع للشيرازي: ٣، والعدة لأبي يعلي ١/١٨٤، والأحكام للآمدي ١/١٠.

(٣) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ص ٢٢، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٦١.

الفقه، فإنه ذكر في كتابه التقريب وجوب النظر على كل مكلف، قال الباقلاني[1]: فإن قيل هل يجب النظر عندكم؟ قيل: أجل. فإن قيل: فما الدليل على وجوبه؟ أبموجب العقل تدركونه أم بقضية السمع؟ قيل لا تدرك الواجبات على أصول أهل الحق بقضية العقل، ولكنها تدرك بموجبات الأدلة السمعية.

ثم انتقلت هذه المسألة إلى أكثر مؤلفات الأصول.

والذين ذكروا هذه المسألة من الأصوليين لم يتعرضوا لبيان أصل هذه المسألة ولم يذكروا إلا أقوال الأشاعرة والمعتزلة وأدلتهم، مع أن القول الذي يدل عليه الكتاب والسنة هو في غير قول هاتين الطائفتين.

وأصل هذا القول: للمعتزلة فإنهم قالوا: لا يكون مسلماً إلا من استدل. وهؤلاء بنوا هذا الوجوب على أنه لا يمكن حصول المعرفة الواجبة إلا بالنظر.

ولما كان الوجوب لا يكون إلا في الأمور التي فيها مشقة، والناظر يتحمل المشقات ليصل إلى المعرفة، فالعلوم الضرورية لا يثاب العبد عليها لخلوها عن المشقات.

قال القاضي عبد الجبار[2]: إن النظر والمعرفة يجبان على كل مكلف في كل وقت من غير إختصاص، قال. ويقولون أي المعتزلة: إنما يكونان لطفاً إذا كانا من فعل المكلف، فلا يجوزون أن يضطر الله تعالى أحداً من المكلفين إلى المعارف.

وحقيقة هذا القول: أن ما يحصل بكسب العبد وإختياره من المعرفة ليس مما جعله الله في قلبه وهداه إليه، وما كان سبيله الوجوب فالعبد لا يعان عليه عندهم، والمعرفة الواجبة لا تكون كذلك، لأن الواجب لا يكون إلا مقدوراً للعبد، ومقدورات العبد عندهم لا يفعلها الله ولا يحدثها، ولا له عليها قدرة، ولهذا قالوا يمتنع أن تكون المعارف ضرورية.

---

(١) التلخيص ١/١٣٥، الفصل ٤/٦٧.

(٢) المغني لعبد الجبار ج ١٢ قسم النظر والمعارف ص ٥١٢ ـ ٥١٣.

واستدل الأشاعرة على وجوب النظر بأن التقليد مذموم، وما لم يعرف بالإستدلال والنظر فهو مذموم[1]. قالوا: فمن لا برهان له فليس صادقاً في قوله، لأنه يدعي ما لا يصح إلا بدليل، وما لم يكن علماً فهو شك وظن.

قال عبد القاهر البغدادي[2]: إذا ترك النظر في الدليل فليس بمؤمن عند الأشعري ما لم يعرف ذلك بقلبه، لكنه ليس بكافر عنده لوجود ما يضاد بالكفر والشرك وهو التصديق، وهو عاصي بتركه النظر والإستدلال، ولله فيه المشيئة، قال: وهذا يبين أنه ليس بمؤمن إيماناً كاملًا لا نفي الإيمان مطلقاً، وإلا لما أدخله تحت المشيئة.

والأشاعرة الذين قالوا بوجوب النظر على كل أحد فإنهم يقولون بإيمان العامة إما لحصول المعرفة لهم ضرورة، وإما لكونهم حصل لهم من النظر ما يقتضي المعرفة، وإما لصحة الإيمان بدون المعرفة. وذهبت طائفة منهم والمعتزلة إلى تكفير عوام المسلمين لعدم معرفتهم أصول العقائد بأدلتها النظرية (العقلية).

قلت: ومقتضى هذا القول، حصر العلم في هذا الطريق - طريق النظر والإستدلال. وهذا خطأ وتحجير لما وسعه الله، فإن تيقن الشيء على ما هو عليه كما يكون عن نظر واستدلال يكون: إما بحس أو ببديهة عقل، وإما عن إتباع لمن أمر الله تعالى باتباعه فوافق فيه الحق وإن لم يكن عن ضرورة واستدلال. قال ابن حزم: برهان ذلك أن جميع الناس مأمورون بقول الحق واعتقاده، وأن رسول الله ﷺ دعا الناس كلهم إلى الإيمان بالله تعالى، وبما جاء به، والنطق بذلك، ولم يشترط عليه السلام عليهم أن لا يكون ذلك منهم إلا عن استدلال. بل قنع بهذا من العالم والجاهل، والحر والعبد، والمسبى والمستعرب، واجتمعت الأمة على ذلك بعده عليه إلى اليوم، وقنعوا بذلك ممن أحالهم إليه، ولم يشترط

---

(1) ابن حزم، الفصل ٤/٦٧.

(2) نقله الزركشي في كتابه المنثور في القواعد ٣/٩٥.

عليهم استدلالاً في ذلك. فإذ ذاك كذلك فقد صح أن من اعتقد ما ذكرنا وقال به فهو عالم بذلك بيقين عارف به[١].

واستنكر الناس هذه المقالة (أي وجوب النظر)، قال الغزالي: وليس الإيمان عبارة عما اصطلح عليه النظار، بل هو نور يقذفه الله في القلب كما قال تعالى: ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام﴾ الأنعام/ ١٢٥. وقد حكم النبي ﷺ أن من تكلم بكلمة التوحيد أجرى عليه أحكام المسلمين. قال الغزالي: وثبت بهذا أن مأخذ التكفير من الشرع لا من العقل إذ الحكم بإباحة الدم، والخلود في النار شرعي لا عقلي خلافاً لما ظنه بعض الناس[٢].

قال ابن الصلاح[٣] في معرض كلامه عن حديث ضمام بن ثعلبة الذي رواه البخاري ومسلم[٤] عن أنس. وفيه قال ضمام: يا محمد أتانا رسولك فزعم لنا أنك تزعم أن الله أرسلك، قال: صدق ثم قال ﷺ في آخر الحديث لئن صدق ليدخلن الجنة. قال ابن الصلاح: وفي هذا الحديث دلالة على صحة ما ذهب إليه أئمة العلماء في أن العوام المقلدين مؤمنون، وأنه يكتفي منهم بمجرد إعتقادهم الحق جزماً من غير شك وتزلزل، خلافاً لمن أنكر ذلك من المعتزلة. وبين وجه الدلالة من الحديث أنه ﷺ قرر ضماماً على ما إعتمد عليه في تعرف رسالته وصدقه من مناشدته ومجرد إخباره إياه بذلك، ولم ينكر عليه ذلك، قائلاً له: أن الواجب عليك أن تستدرك ذلك من النظر في معجزاتي، والإستدلال بالأدلة القطعية التي تفيدك العلم. والله أعلم.

قلت: والأشعرية زعموا أن من عرف الحق واتبعه وعرف الله سبحانه وعرف صدق رسول الله ﷺ من غير طريق النظر ـ ولو كان متبعاً مقلداً ما جاء به

---

(١) الأحكام في أصول الأحكام ١/ ٣٦، ٣٧.

(٢) فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ص ١٣٤ ـ ٢٠٢.

(٣) صيانة صحيح مسلم من الاخلال والغلط ص ١٤٢.

(٤) البخاري ـ كتاب العلم، باب القراءة والعرض على المحدث، ومسلم: كتاب الإيمان. باب السؤال عن أركان الإسلام.

الرسول ﷺ ـ فمعرفته تقليد، وسموا اتباع الرسول ﷺ الذي هو إيمان وتصديق تقليداً[1].

قال ابن حزم[2] في معرض رده على هذا القول: إن التقليد لا يحل البتة، وإنما التقليد أخذ المرء قول من دون رسول الله ﷺ. فمن لم يأمرنا الله عز وجل باتباعه قط، ولا بأخذ قوله، بل حرم علينا ذلك ونهانا عنه.

وأما أخذ المرء قول رسول الله ﷺ الذي افترض علينا طاعته وألزمنا اتباعه وتصديقه، وحذرنا عن مخالفة أمره، وتوعدنا على ذلك أشد الوعيد فليس تقليداً، وما سماه أحد قط من أهل الحق تقليداً بل هو إيمان وتصديق واتباع للحق، وطاعة لله عز وجل، وأداء للمفترض. فموّه هؤلاء القوم بأن أطلقوا على الحق الذي هو اتباع الحق اسم التقليد الذي هو باطل.

والقرآن إنما ذم فيه تقليد الآباء والكبراء والسادة في خلاف ما جاءت به الرسل، وأما اتباع الرسل فهو الذي أوجبه، لم يذم من اتبعهم أصلاً.

وأما القول الثاني: وهو أنه لا يجب على كل أحد. فهذا قول أئمة السلف، وجمهور الناس، وبه صَرَّحَ العز بن عبد السلام فإن الزركشي[3] نقل عنه قوله: أن النظر لا يجب على المكلفين إلا أن يكونوا شاكين فيما يجب إعتقاده، فيلزمهم البحث عنه والنظر فيه إلى أن يعتقدوه أو يعرفوه قال: ومعرفة ذات الله سبحانه وصفاته وأفعاله وما يمتنع عليه يتعلّق بالخاصة وهم قائمون به عن العامة، لما في تعريف ذلك لهم من المشقة الظاهرة، وإنما مكلفون باعتقاده.

وممن أشار إلى الفرق بين الشاك وغيره، ابن حزم[4] فإنه قال: فمن كان من الناس تنازعه نفسه إلى تصديق ما جاء به الرسول ﷺ حتى يسمع

---

(١) أصول الدين، عبد القاهر البغدادي، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل ٤/٦٨، ٦٩.

(٣) البحر المحيط، ١/ورقة ١١٤، وانظر قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ١/١٧٠، ١٧١.

(٤) الفصل، ٤/٧٠.

الدلائل، فهذا فرض عليه طلب الدليل، إلا أنه إذا مات شاكاً أو جاحداً قبل أن يسمع من البرهان ما تثلج به نفسه فقد مات كافراً، وهو مخلد في النار، بمنزلة من يؤمن ممن شاهد النبي ﷺ حتى رأى المعجزات، فهذا أيضاً لو مات قبل أن يرى المعجزات مات كافراً بلا خلاف من أحد من أهل الإسلام.

قال ابن حزم: وإنما أوجبنا على من هذا صفته طلب البرهان، لأن فرضاً عليه طلب ما فيه نجاته من الكفر. فهؤلاء قسم وهم الأقل من الناس.

ومن استقرت نفسه إلى تصديق ما جاء به الرسول ﷺ، وسكن قلبه إلى الإيمان، ولم تنازعه نفسه إلى طلب دليل توفيقاً من الله له، وتيسيراً له لما خلق له من الخير والحسنى، فهؤلاء لا يحتاجون إلى برهان، ولا إلى تكليف ولا إلى إستدلال. وهؤلاء هم جمهور الناس. وهذا الذي قالوه من وجوب النظر مبني على أن كل إنسان ابتداء غير عارف بالله حتى ينظر ويستدل فيكون النظر أول الطاعات، وهذا خلاف ما عليه السلف وجمهور أهل العلم من أن معرفة الخالق والإقرار ثابت في كل فطرة، فإن كل مولود يولد على الفطرة كما قال ﷺ. بل الأمر خلاف ما قالوه، فإنه لا يوجد قط إنسان إلا وهو يعرف ربه عز وجل، ولا يعرف له حال لم يكن فيها مقراً حتى ينظر ويستدل اللهم إلا من عرض له ما أفسد فطرته ابتداء فيحتاج معه إلى النظر. نعم النظر الصحيح يقوي المعرفة ويثبتها، فإن المعارف تزيد وتنقص على الأصح[1].

واعترض الزركشي[2] على هذا الرأي بأنه مبني على أن المعرفة ضرورية لا نظرية. قال: والصحيح أنها نظرية، إذ لو كانت المعرفة ضرورية لكان التكليف بها محالاً، ونحن مكلفون بمعرفته، واعتراض الزركشي فيه نظر لأن القول بأن المعرفة ضرورية فيه إجمال. فإن أراد أنها لا يخلو منها مكلف في

---

(١) ابن تيمية، شرح حديث كل مولود يولد على الفطرة. مجموعة الرسائل المنيرية ٣/٢٠٢.

(٢) البحر المحيط ج ١/ورقة ١١٥ ـ ١١٦. وانظر ما قاله إمام الحرمين في البرهان من أن العلوم كلها ضرورية ١/١٢٦.

وقت وفي كل مكان ولو عرض له ما يشغله أو ينسيه فليس كذلك. وإن أراد أن كل أحد يعرف الله سبحانه وإن الفطرة مقرة به فلا محذور في ذلك بل هذا الذي جاءت به النصوص، وأما قوله: لو كانت المعرفة ضرورية لكان التكليف بها محالاً فهذا دليل القاضي وهو دليل ضعيف، لأن الإقرار والإعتراف بالخالق فطري في نفوس الناس، وإن كان بعض الناس قد يحصل له ما يفسد فطرته حتى يحتاج إلى نظر تحصل له به المعرفة.

قال ابن تيمية[1]: وهذا قول جمهور الناس، وعليه حذاق أهل النظر أن المعرفة تارة تحصل بالضرورة، وتارة بالنظر كما اعترف بذلك غير واحد من أئمة المتكلمين.

وحاول بعض الأصوليين [2] أن يجعل هذه المسألة الكلامية وفق متطلب علم الأصول فتكلم عن وجوب النظر في فهم مخارج كلام الشارع، وعن النظر في استخراج العلل، وعن النظر في الجمع والقطع، فجعل هذا النظر واجباً لدلالة الأدلة السمعية على النظر في معرفة الله سبحانه وهذه الأدلة صالحة للإيجاب في هذا الموضع. وأيضاً فإن الله سبحانه، قد أوجب علينا إعتقاد الحق واجتناب الباطل فيما اختلف فيه أهل الإسلام عن الأحكام. وقد ثبت أنه لا يعلم ذلك ضرورة لاختلاف العقلاء فيه والضرورات يتفق عليها العقلاء، فلا تفزع إلا إلى العلم بصحة الصحيح وفساد الفاسد، ولا طريق إلى ذلك إلا النظر، وما لا يحصل الواجب إلا به فهو واجب.

---

(١) تفسير سورة العلق ص ٢٦٥.

(٢) الواضح: ١/٧٤ ـ ٨١.

المسألة التاسعة :

أول ما يجب على المكلّف [(١)]

نقل الأصوليون هذه المسألة من علم الكلام، ونقلوا معها الخلاف بين المتكلمين في أول ما يجب على المكلف أهو النظر أو المعرفة؟ وهذه المسألة مفرعة على القول بوجوب معرفة الله تعالى.

والكلام في هذه المسألة لا يتعلق بعلم الأصول. وهؤلاء يُخَاطِبون بهذا التمهيد المسلمين المتسمين بالإيمان، ومثل هؤلاء عرفوا الله سبحانه وعرفوا رسوله ﷺ فلا حاجة بهم لمثل هذا التمهيد.

والإبتداء بالنظر أو المعرفة أو الإدراك إنما يفيد التذكر بالإيمان وبالرسالة لا إبتداء العلم بهما، ولهذا كان الإستدلال ـ من جهة الموجب للنظر ـ بقوله تعالى: ﴿ ﴿قل انظروا ماذا في السموات والأرض وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون﴾ سورة يونس /١٠١. وبقوله سبحانه: ﴿قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا﴾ سورة سبأ/٤٦. إستدلال غير سليم، لأن هذه الآيات خطاب مع المتكبرين الجاحدين، فأمروا بالنظر ليعرفوا الحق ويقروا به ولا ريب أن النظر يجب على هؤلاء.

فمن اتبع الذي أمره الله باتباعه، وهو رسوله ﷺ فهذا مؤمن عالم حقاً. سواء استدل أو لم يستدل، وسواء سبقت معرفته بالله فطرة أو إضطراراً، أو إستدل لذلك بآيات الله ومعجزات نبيه ﷺ. فهؤلاء المؤمنون ـ بحمد الله ـ استغنوا عن معرفة أيهما يجب أولاً، ومثل هذا النزاع يوجه للشاكين وغير المؤمنين، وأصول الفقه لم توضع لمثل هؤلاء.

---

(١) راجع في هذه المسألة ما قاله إمام الحرمين في البرهان ١/١٣٦ ـ ١٥٦، وابن الحاجب في مختصر المنتهى ١/٤٥ ـ ٥١، والآمدي في الأحكام ١/١٤، والايجي في المواقف ص ٣٢، شرح الأصول الخمسة ص ٣٩.

والكلام في هذه المسألة قليل الفائدة ولا يتعلق بأصول الفقه ولا يحتاج إليه الأصولي[1]، ولكن لما حصل في الكلام عنها ما هو مخالف للكتاب والسنة كإيجاب النظر على المكلف وهو شيء لم يوجبه الله ورسوله، وزعمهم بأنه أول الواجبات وهو مخالف أيضاً لما ورد في الكتاب والسنة، رأينا أنه لا بد من تحقيق المسألة بما يبين أصل النزاع، ويوضح الصواب الذي عليه جماهير المسلمين.

فنقول: إن أصل هذا الكلام في أول الواجبات للمعتزلة، فهم يقولون: أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدوث العالم. ثم نازعهم الناس في أصل المعرفة بالله، هل تحصل ضرورة في قلب العبد؟ أو لا تحصل إلا بالنظر المفيد للمعرفة، أو القصد إلى هذا النظر. والمعتزلة يقولون[2] أن معرفة الله لا تنال إلا بالعقل أي بالنظر، فكانت مسألتنا هذه مفرعة عن القول بوجوب معرفة الله.

ثم انتقل هذا القول وهو إيجاب النظر إلى الإشاعرة، وهم في هذا مقلدون للمعتزلة فلهذا قال أبو جعفر السمناني[3] وغيره: إيجاب الأشعري النظر في المعرفة بقية بقيت عليه من الاعتزال. ومتابعة الأشاعرة للمعتزلة في هذا القول مخالف لما استقر عندهم من أن العقل لا يوجب شيئاً، فالأشاعرة أخذوا كلام المعتزلة في أن أول الواجبات المعرفة أو النظر وأرادوا أن يبنوه على أصولهم فتناقضوا[4] وتبع القاضي أبو بكر الباقلاني الأشعري في هذا القول[5] فجعل أول الواجبات النظر[6] وذهب آخرون إلى أن أول الواجبات المعرفة. فنشأ من

---

(١) انظر القواطع ١٨٧/ب، أصول الدين للبغدادي ص ٢١٠، ٢١١.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٨٨.

(٣) ذكره ابن حجر في فتح الباري ٧١/١، عن ابن أبي جمرة، عن أبي الوليد الباجي، عن أبي جعفر المذكور.

(٤) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ١٦/٨.

(٥) مقدمات ابن رشد ٣٧/١.

(٦) القاضي الباقلاني، الانصاف فيما يجب اعتقاده ص ٢٢.

هذا الخلاف ثلاثة أقوال: الأول أن أول واجب على المكلف معرفة الله تعالى، والثاني النظر فيها والثالث القصد إلى النظر [١].

فالفقهاء والمحدثون قالوا: إن أول ما يجب على الإنسان هو معرفة الله سبحانه لأن مبدأ العلم في كتاب الله سبحانه هو الوحي المنزل على النبي ﷺ، قال تعالى: **﴿نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين﴾** سورة يوسف/٣.

فبداية العلم للرسول ﷺ الذي هو المعلم الأول لهذه الأمة هو ما أوحى الله إليه. والله سبحانه أخبر نبيه أنه كان قبل نزول الوحي من الغافلين ومبدأ العلم للأمة بعده ﷺ هو الإيمان بالله ورسوله.

أما الإيمان بالله، فإن الرسول ﷺ كان يبعث رسله للدعوة، وأول ما يأمرهم به بدعوة الناس هو شهادة أن لا إله إلا الله، فقال: « أُمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها [٢]. . وقال لمعاذ « إنك تأتي قوماً من أهل كتاب، فليكن أول ما تدعوهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله الحديث[٣].

وقد عرف هذا الحق أوائل المصنفين في الحديث من سلف هذه الأئمة، فالبخاري والدارمي إبتدآ كتابيهما بالوحي ونزوله، وشيء من دلائل النبوة ثم اتبعا ذلك بكتاب الإيمان ثم بكتاب العلم وهذا المنهج موافق لما جاء في كتاب الله، فإن مبدأ الوحي هو مبدأ العلم للرسول ﷺ.

وإن لم يصحب الناظر ـ الأصولي والفقيهي والمتكلم هذا الأصل وهو

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل جـ ١٢، قسم النظر والمعارف ص ١١.

(٢) متفق عليه، رواه البخاري في كتاب الإيمان، باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة. ورواه مسلم في كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله.

(٣) متفق عليه، رواه البخاري في كتاب الزكاة، باب لا تؤخذ كرائم أموال الناس في الصدقة. ورواه مسلم في باب الأمر بالإيمان بالله من كتاب الإيمان.

الإيمان بالله والرسول في كل مقام، وإلا يكون حظه الخطأ والضلال، لأنه بدون الإيمان بالله والرسول لا يمكن لأحدهم أن ينال معرفة ولا هداية. وما أودعه الله في كتابه من الهدى، وما أرشده رسوله ﷺ لأمته من الأدلة والطرق الموصلة التي يعمل الناظر فيها بعقله وفيه ما يؤدي إلى المعرفة أعظم من أي نظر وخير من كلام أي متكلم، فإن خير الكلام كلام الله، وخير الهدى هدى محمد ﷺ.

وأما قول المتكلمين بأنه أول واجب فهو قول مخالف للصواب كما بيناه.
قال ابن السمعاني[1]: أنكر أهل الحديث وكثير من الفقهاء قول أهل الكلام: أن أول واجب هو النظر، وقالوا: أن أول واجب هو معرفة الله تعالى على ما وردت به الأخبار ولو قال الكافر: أمهلوني لأنظر فأبحث، فإنه لا يمهل ولا ينظر، ولكن يقال له: أسلم في الحال، وإلا فأنت معروض على السيف، قال ابن السمعاني: ولا أعرف في ذلك خلافاً بين الفقهاء.

والذي دل عليه الكتاب والسنة أن النظر واجب على كل من لا يؤدي واجباً إلا به، أما أن يكون النظر أول الواجبات، أو النظر واجب على كل أحد، فلا يدل عليه الكتاب والسنة.

وهؤلاء أوجبوا النظر والإستدلال بطريق خاص وضعوه، ومنعوا صحة حصول المعرفة إلا بذلك، فإن النظر الذي يوجبونه هو النظر فيما لا يعلم الناظر أنه دليل، لأنه لو علم قبل النظر أنه دليل لعلم ثبوت المدلول، وإذا كان عالماً به لم يحتج إلى الإستدلال عليه. فهؤلاء يوجبون سلوك طريق لا يعلم الناظر أنها طريق. والنبي ﷺ لم يطالب الناس بالنظر والإستدلال، وهذا دليل على أن الواجب يتأدى بدون الطرق التي أحدثها المتكلمون.

والله سبحانه وتعالى يسر للناس طرقاً يعرفونه بها، ووسعها لا كما يعينه من كتب في هذه المسألة من الأصوليين وعلماء الكلام فإنهم يظنون أن المعرفة والإيمان بالله ورسوله لا يحصل إلا بطريق يعينونها.

---

(١) القواطع لوحة ١٨٧/أ، البحر المحيط ١/١١٨.

وإنما في كتاب الله الأمر بالنظر لبعض الناس كالمنكرين للآخرة والغافلين عنها. كما قال سبحانه: **﴿أولم يتفكّروا في أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى وإن كثيراً من الناس بلقاء ربهم لكافرون﴾** سورة الروم/٨. فإن هذه الآية التي تحث على التفكر والنظر جاءت بعد قوله سبحانه: **﴿ولكن أكثر الناس لا يعلمون يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون﴾** سورة الروم/٧.

ولو كان الاستدلال والنظر فرضاً فإنه لا يكون أحد مسلماً، لأنه سبحانه وتعالى ورسوله ﷺ لو أوجبا ذلك وتركا بيانه للناس لكان إضلالاً للعباد وهذا لا يظنه إلا كافر ولا يحققه إلا مشرك، وما قال رسول الله ﷺ قط لأحد لا أقبل إسلامك حتى أعلم أنك استدللت قال ابن حزم[1]: فإذا لم يقل عليه الصلاة والسلام ذلك فالقول به واعتقاده إفك وضلال، وكذلك أجمع جميع الصحابة رضي الله عنهم على الدعاء إلى الإسلام وقبوله من كل أحد دون ذكر الاستدلال، ثم هكذا جيلاً فجيلاً حتى حدث من لا وزن له.

المسألة العاشرة:
الحسن والقبح العقليان

أدرجهما الأصوليون عند الكلام عن الحكم الشرعي، وذكرها الأصوليون من الأحناف في مبحث المأمور به. والاختلاف في موضعها من مؤلفات الأصوليين الأمر فيه قريب، لأن هذه المسألة يعبر عنها بأن التكليف بالأمر والنهي، ووجوب الواجبات وتحريم الحرمات هل يثبت بالعقل؟ وهذه المسألة خارجة عن هذا العلم. قال ابن السمعاني في القواطع: وهذه مسألة كلامية وبنا

---

(١) ابن حزم: الفصل ٥/٢٤٤.

غنية عنها وإنما ذكرنا القدر الذي ذكرنا لأنه كان مقدمة مسألة عظيمة في أصول الفقه[1].

قلت: ومنهجنا في هذا الكتاب أن نذكر أصل المسألة ونشأتها، وبيان مأخذ أصحابها ثم نبين وجه الصواب في المسألة. والنزاع فيها بين المتكلمين من الأشاعرة وبين المعتزلة، لأن الأشاعرة ينفونها والمعتزلة يثبتونها، وكثرت فيها الأقاويل والتأويلات والردود.

فأما المعتزلة وكثير ممن يقول بالحكم العقلي من أهل الكلام والفقه من أصحاب أبي حنيفة وغيرهم، يوجبون الحسن والقبح العقليين، ويقولون بتعذيب من لم تبلغه الدعوة وإن لم يرسل اليه رسول؛ لقيام الحجة عليه بالعقل[2]. وهذا اختيار أبي الخطاب من الحنابلة[3]، فإنه استدل على قضايا العقل بالإيجاب والتحسين والتقبيح بأدلة منها: أنه لو لم يكن في قضايا العقول الزام وحظر لأمكن العاقل أن لا يلزمه شيء أصلاً، لأنه متى قصد بالخطاب سَدَّ سَمْعَه فلم يسمع الخطاب، كما أخبر الله سبحانه وتعالى عن قوم نوح **﴿وإني كلما دعوتهم لتغفر لهم جعلوا أصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم﴾** سورة نوح/٧ فلم يلزمه شيء. قال: فلما علمنا أنه يجوز في عقله أن يكون في الخبر الذي خوطب به نجاته وسلامته، وفي الإعراض عنه بسد أذنه هلاكه ودماره، ثبت أن في عقله وجوب الإصغاء إلى الخبر، وحظر الإعراض عنه، وذلك قضية العقل لا السمع.

وأما الأشاعرة فوافقوا المعتزلة في بعض وخالفوهم في بعض ـ كما سنبينه فيما بعد إن شاء الله تعالى، وكل من الطائفتين فرت من لوازم فساد قول الآخر. وجرت عادة بعض الأصوليين أن يعارض كلام طائفة بكلام طائفة أخرى، كما يفعله بعضهم في أخذ رد المعتزلة على الجبرية فيردون به على المعتزلة، كما

---

(١) القواطع ١/٣/١١٩٩.

(٢) التوضيح ١/١٨٩، وانظر شرحه المسمى بالتلويح ورده على الأشعرية، ومناقشته للمعتزلة.

(٣) التمهيد ٤/٢٩٤ ـ ٢٩٨.

أخذ الأحناف قول المعتزلة وردوا به على الأشعرية. وغاية كلامهم أن أدلتهم وردودهم منها ما هو فاسد ومنها ما هو صحيح، وقد استقصاها الآمدي في الإحكام[1] وبين فسادها، وتعرض لها الرازي في المحصول[2] وضعفها.

وذكر الزركشي[3]: أن الأصوليين الناقلين لهذه المسألة ومنهم القرافي، قد أحالوا المعنى ونقلوا عن المعتزلة ما لا ينبغي لقائل أن يقول به.

ونفي الحسن والقبح مطلقاً لم يقله أحد من سلف الأمة ولا أئمتها، بل أن أكثر الطوائف على إثبات الحسن والقبح العقليين. وهو قول الحنفية، ونقله أئمة الأحناف عن أبي حنيفة نفسه[4]، وقاله من أصحاب أحمد أبو الحسن التميمي أحد فقهاء الحنابلة توفي سنة ٣٧١هـ، وأبو الخطاب الكلوذاني توفي سنة ٥١٠هـ، وقاله من أصحاب الشافعي أبو علي بن أبي هريرة الفقيه القاضي توفي سنة ٣٤٥هـ، وأبو بكر القفال الشاشي الكبير توفي سنة ٣٦٥هـ، ومن أهل الحديث أبو نصر السجزي نسبة إلى سجستان توفي سنة ٤٤٤هـ، وأبو القاسم سعد بن علي الزنجاني توفي سنة ٤٧١هـ. وذكر هؤلاء أن نفي الحسن والقبح العقليين من البدع التي حدثت في الإسلام في زمن أبي الحسن الأشعري لما ناظر المعتزلة في القدر بطريق الجهم بن صفوان ونحوه من أئمة الجبر فاحتاج إلى هذا النفي[5].

وإنكار الأشاعرة للحسن والقبح العقليين مبالغة منهم في مخالفة المعتزلة. واستعظم بعض الأصوليين أن يكون من كبار الشافعية كأبي بكر القفال الشاشي، وأبي بكر الصيرفي وأبي العباس بن سريج، وأبي حامد المروزي من

---

(١) الإحكام ١/١١٥ - ١٢٤، البرهان ١/٨٧.

(٢) المحصول ١/١٥٩ - ١٩٩.

(٣) أنظر البحر المحيط للزركشي ١٦/ب.

(٤) تيسير التحرير ١/١٥٠.

(٥) الرد على المنطقيين ص ٤٢١، وانظر منهاج السنة ١/١٢٥، مدارج السالكين لابن القيم ١/٢٣١ - ٢٣٢.

يقول بالتحسين والتقبيح العقليين أو يرد في عباراته ما تؤخذ منه قاعدة التحسين والتقبيح، أو يستلزم منه قاعدة التحسين. واعتذر بعضهم لهم بما فيه تنقيصهم فنسبوهم إلى عدم التمييز، فقالوا: إن هذه الطائفة من أصحابنا كانوا قد برعوا ولم يكن لهم قدم راسخ في الكلام، وطالعوا على الكبر كتب المعتزلة فاستحسنوا عباراتهم غير عالمين بما تؤدي إليه مقالاتهم من قبح القول[1].

ومسألة التحسين والتقبيح من القواعد الكبار ينشأ عنها مسائل كثيرة يتنازع فيها المتكلمون الأشاعرة والمعتزلة. ومن هذه المسائل المبنية على التحسين والتقبيح: حسن الأقوال وقبحها، وحسن العدل والتوحيد والصدق، وقبح الظلم والشرك والكذب، فهل تعلم هذه المسائل بالعقل أم لا تعلم إلا بالسمع؟

وأشهر مسائل التحسين والتقبيح مسألة العقل، وهل يستقل في معرفة الأحكام؟ وإذا قيل: أنه يعلم بالعقل قبح الأفعال وحسنها، فهل يعاقب من فعل شيئاً من ذلك القبح المنهي عنه قبل أن يأتيه رسول؟ على ثلاثة أقوال معروفة.

أحدها: قول الأشاعرة، وهو أن العقل لا يعلم به حسن فعل ولا قبحه، لا في حق الله ولا في حق العباد. أما في حق الله تعالى، فلأن القبح منه ممتنع لذاته، وجميع الحادثات صادرة عن إرادة واحدة تتعلق بكل حادث، وهذه الإرادة هي التي ترجح أحد المتماثلين لا بمرجح «والإرادة عندهم هي المحبة والرضا[2]، فلا يكون في نفس الأمر حسنة يحبها الله ولا سيئة يكرهها إلا بمعنى أن الحسنة هي ما قرن بها لذة صاحبها والسيئة ما قرن بها ألم صاحبها من غير فرق، ولهذا كان هؤلاء لا يثبتون حسناً ولا قبيحاً في حق العبد إلا بالشرع، والحسن والقبح الشرعي هو ما دل صاحبه على أنه قد يحصل لمن فعل أمراً لذة أو حصول ألم له.

وهذا قول الأشعري وأتباعه وكثير من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد.

---

(١) انظر: البحر المحيط للزركشي ١/١/٣٣٣، الابهاج ١/١٣٧، ١٣٨.

(٢) التمهيد للباقلاني ص ٢٧.

واحتج هؤلاء بقوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ سورة الإسراء/ ١٥، وبقوله تعالى: ﴿رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ سورة النساء/ ١٦٥، فالله سبحانه نفى التعذيب قبل بعثه الرسل، فلو كان حسن الفعل وقبحه ثابتاً له قبل الشرع لكان مرتكب القبح، وتارك الحسن فاعلاً للحرام وتاركاً للواجب، لأن قبحه عقلاً يقتضي تحريمه عقلاً ـ وحسنه عقلاً يقتضي وجوبه عقلاً، فإذا فعل المحرم وترك الواجب استحق العذاب. والقرآن بين أن الله سبحانه لا يعذب بدون بعثه الرسل[١].

وهؤلاء لا ينازعون في الحسن والقبح ـ إذا فسر بمعنى الملائم والمنافي ـ أن ذلك قد يعلم بالعقل، وكذلك لا ينازعون، أو كثير منهم لا ينازع في أن الحسن والقبح ـ إذا عنى به كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص ـ أنه يعلم بالعقل[٢]، ولكن ظن من ظن من هؤلاء أن الحسن والقبح المعلوم بالشرع خارج عن هذا، وليس الأمر كذلك، بل جميع الأفعال التي أوجبها الله تعالى وندب إليها هي نافعة لفاعليها ومصلحة لهم، وبالعكس جميع الأفعال التي نهى الله عنها.

القول الثاني: أن العقل قد يعلم به حسن كثير من الأفعال وقبحها في حق الله تعالى وحق عباده، وهذا قول المعتزلة، وهو قول جمهور الحنفية وكثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد كأبي بكر الأبهري من المالكية، وأبي الخطاب الكلوذاني من أصحاب أحمد، وأبي بكر القفال من أصحاب الشافعي، فهؤلاء يقولون بحسن العدل والتوحيد، وقبح الشرك والظلم، ويقولون: بأن من لم يحقق مقتضى دليل العقل في هذه المسائل فهو معاقب ولو لم يأته رسول، فيستحقون عذاب الآخرة بمجرد مخالفتهم للعقل.

واختار إمام الحرمين قولاً آخر وهو القول بالتحسين والتقبيح العقليين في

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني ١/ ١٠١، ١٠٢، المواقف ص ٣٢٧.

(٢) المواقف ص ٣٢٣، ٣٢٤، المحصول ١/ ١/ ١٥٩.

أفعال العباد دون أفعال الله تعالى[1]، وتبعه في ذلك الغزالي[2] واختاره الرازي في آخر أمره[3].

القول الثالث: وهو ما عليه الطوائف من إثبات الحسن والقبح العقليين، وهو رأي أهل السنة من السلف، لكن لا يثبتونه كما يثبته نفاة القدر من المعتزلة وغيرهم، بل يقولون أن حسن الأفعال وقبحها ثابت بالعقل، ولكن الثواب والعقاب لا يكون إلا بعد ورود الشرع، فلا يعذب من خالف قضايا العقول حتى يبعث اليهم رسول، كما دل عليه الكتاب والسنة، لكن أفعالهم تكون مذمومة ممقوتة يذمها الله ويبغضها، ويوصفون بالكفر الذي يذمه الله ويبغضه وإن كان لا يعذبهم حتى يبعث إليهم رسولاً كما جاء في الحديث الصحيح «إن الله نظر إلى أهل الأرض فمقتهم عَرَبَهم وعجمهم إلا بقايا من أهل الكتاب» الحديث.

قال الزركشي[4]: وهذا التفصيل هو الذي ذكره أسعد بن علي الزنجاني من أصحابنا، وأبو الخطاب من الحنابلة. وذكره الحنفية وحكوه عن أبي حنيفة نصاً، قال: وهو المنصور لقوته من حيث النظر، وآيات القرآن المجيد، وسلامته من التناقض. قال: وإليه إشارات محققي متأخري الأصوليين والكلاميين.

واختلفت مسالك هؤلاء الأصوليين في تقرير هذه المسألة تبعاً لاختلاف نظرتهم إليها.

فأما الرازي[5]، فاعتمد على نفي التحسين والتقبيح العقليين بأن فعل العبد غير اختياري، وما ليس بفعل اختياري لا يكون حسناً ولا قبيحاً عقلاً بالاتفاق، لأن القائلين بالحسن والقبح العقليين يعترفون بأنه إنما يكون كذلك

---

(١) البرهان ١/٩١، المعتمد ٢٠/٨٨١.

(٢) المستصفى ١/٦١.

(٣) ابن تيمية، الرد على المنطقيين. ص ٤٢١.

(٤) البحر المحيط ١/٣٤٧، وانظر الفتاوى لابن تيمية ١١/٦٧٦ - ٦٩٠، ١٥/٨ - ٩، وتيسير التحرير ٢/١٥٠ - ١٦٢، والقواطع لابن السمعاني ١/٣/١١٩٦.

(٥) المحصول ١/١٦١ - ١٦٣، ونهاية الوصول للصفى الهندي ١/١٠٧ ١/ق/٧٠١

إذا كـان اختيارياً، وقد ثبت أنـه اضـطراري فـلا يـوصف بحسن ولا قبح على المذهبين النفاة والمثبتين. ثم بين الرازي كون فعل العبد غير اختياري بأنه إن لم يتمكن العبد من فعله وتركه فواضح. وإن كان متمكنـاً من فعله وتركـه كان جائزاً. وهذا إما أن يـفضي إلى افتقار ترجيح الفاعلية على التاركية إلى مرجـح أو لا، فإن لم يـفض كان الفعل اتفاقياً، والاتفاق لا يوصف بالحسن والقبح، وإن افتقر إلى مرجح فهو مع مرجحه إما أن يكون لازماً وإما أن يكون جائزاً، فإن كان لازماً فهو اضطراري، وإن كان جائزاً عاد التقسيم فإمـا أن ينتهي إلى ما يكـون لازماً فيكون ضرورياً أو لا، فينتهي إليه فيلزم التسلسل.

وأما الآمدي[1] فاعتمد على أن تعلق الطلب بالفعـل ذاتي فلا يجـوز أن يكون الطلب بالفعل معللاً بأمر زائد على الفعل وهو الحسن أو القبح، إذ لو كان تعلقه به معللاً لم يكن ذاتياً، ويلزم من القول بـأن حسن الفعل أمـر زائد على الفعل قيام العرض بالعرض وهو محال، لأن العرض لا يقوم بالعرض وإنما يقوم بالجوهر.

أمـا مسلك الرازي فضعفـه الآمدي في الإحكـام[2]، لأنه يلزم من هـذا الاستدلال أن يكون الرب تعالى مضطراً إلى أفعاله، غير مختار فيها لتحقق عين ما ذكروه في القسمة في أفعال العبد وهو محال، ويلزم منه امتناع الحكم بالحسن والقبح الشرعي على الأفعال. وأبطله ابن القيم في مفتاح دار السعادة[3] من عدة وجوه فراجعه إن شئت.

وأما مسلك الأمدي فمنقوض، لأنه يلزم منه أن الفعل يكون حسناً أو قبيحاً لذاته. ونفي قيام العرض بالعرض غير صحيح، بل العرض يوصف بالعـرض، ويقوم به تبعاً لقيامه بالجوهر الذي هو المحـل فيكون العـرضان جميعـاً قائمين بالمحل وأحدهما تابعاً للآخر، وكلاهما تبع للمحل فما قام العرض بالعرض،

---

(١) انظر الإحكام له ١/ ١٢٠.
(٢) نفس المصدر ١/ ١١٧.
(٣) ٢/ ٢٦.

وإنما قام العرضان جميعاً بالجوهر. فمثلاً الحركة والسرعة وهما عرضان قائمان بالمتحرك وهو المحل المسمى بالجوهر.

وأما المسلك الذي اعتمده ابن الحاجب[1] فهو أن الحسن والقبح لو كانا ذاتيين لما اختلفا باختلاف الأحوال والمتعلقات والأزمان، ولاستحال ورود النسخ على الفعل، لأن ما ثبت للذات فهو باق ببقائها لا يزول. ومثلوا لذلك بالكذب يكون حسناً إذا تضمن عصمة دم نبي أو مسلم، فلو كان قبحه ذاتياً لكان قبيحاً أين وجد.

وما اختاره ابن الحاجب فمسلك ضعيف. وهو تابع فيه لأبي المعالي إمام الحرمين وجميعهم نقلوه عن القاضي أبي بكر الباقلاني. ووجه ضعف هذا المسلك، أن كون الفعل حسناً أو قبيحاً لذاته أو لصفة لم يعن به أن ذلك يقوم بحقيقة لا ينفك عنها، كالحركة والسواد، وإنما عني بكونه حسناً وقبيحاً لذاته أو لصفة، أنه في نفسه منشأ للمصلحة والمفسدة وترتبهما عليه كترتب المسببات على أسبابها المقضتية لها. وأمثلة هذا كثيرة فإن الري مترتب على الشرب والشبع على الأكل، ومثله ترتب منافع الأغذية والأدوية والمساكن واللباس والنوم والجماع، فإن ترتب آثارها عليها ترتب المعلولات والمسببات على عللها وأسبابها ومع ذلك فإنها تختلف باختلاف الأزمان والأحوال والأماكن، وتختلف باختلاف قبول المحل وعدمه ووجود المعارض، فلا يقال «إن ما بالذات لا يتخلف».

ولا يستحيل ـ من القول بالتحسين والتقبيح العقليين ـ ورود النسخ كما يزعمون فإن أوامر الرب سبحانه وتعالى وشرائعه يكون الأمر مُنْشِئاً للمصلحة وتابعاً للمأمور في وقت دون وقت، فيأمره به سبحانه وتعالى في الوقت الذي علم أنه مصلحة، ثم ينهى عنه في الوقت الذي يكون فعله فيه مفسدة. والله سبحانه وتعالى يراعي مصالح العباد في الأوقات والأحوال والأماكن والأشخاص.

---

(١) مختصر المنتهى ١/٢٠٢.

وليس هـذا ولا ذاك مسلك أهل السنـة من السلف والتابعين والصحـابـة الكرام رضي الله عنهم أجمعين. فالحسن والقبح العقليين ثابتـان للفعل نفسـه وثـابتان لـلأشياء قبـل ورود الشرع وبعـده، وليس مع من نفى الحسن والقبح العقليين دليل واحد صحيح.

أما الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ وقولـه سبحانه: ﴿لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ فإنه لا دلالة فيها على نفي الحسن والقبح العقليين. وإنما نفت الآيتان التعذيب إلا بعد بعثه الرسل. فالحسن والقبح العقلي لا يستلزم التعـذيب، وإنما يستلزمـه مخالفـة الرسـل. فالقول بجواز التعذيب قبل البعثة قول باطل، لأنه خـلاف نص القرآن وخـلاف صريح العقل أيضاً فإن الله سبحانه إنما أقام الحجة على العباد برسله.

قال ابن حزم[1] في معرض الرد على من استدل بمثل هذه الآيات على أن الأشياء قبل ورود الشرع على الحظر أو الإباحة: ولا حجة لهم في هذا، لأننا لم نقل أنه تعالى يعذب من لم يبعث إليه رسولاً فيعارضون بهذا، وليست هذه الآية ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ من مسألتنا - في الإباحة والحظر في ورد ولا صدر، لأن الأشياء لَوْ ورد الحظر فيها بنص جلي إلا أنه لم يأت وعيد على مرتكبها، لم يجز لأحد أن يقول: إن الله تعالى يعذب من خالف أمره، وليس في كون المرء عاصياً أو كـافراً مـا يوجب أن يعـذب ولا بد، وإنمـا علمنا وجـوب العذاب من طريق القرآن، والخبر عن النبي ﷺ فقط، ولولا ذلك ما علمناه.

ولقد حاول المعتزلة التخلص من شبهة الأشاعرة في الاستدلال بمثل هذه الآيات فأجابوا عن ذلك بأن موجب هذه الآيات لا يرد علينا، حيث نمنع العفو بعـد البعثة - إذا أوعـد الرب على الفعـل، لأن العذاب قـد صار واجبـاً بخبـره ومستحقاً بارتكاب القبيح. وهو سبحانه لم يحصل منه إيعاد قبل البعثة فلا يقبح العفو، لأنه لا يستلزم خلفاً في الخبر، وإنما غايتـه ترك حق لـه قد وجب قبـل البعثة.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام ١/٥٤.

وقد لاحظ الرازي[1] أن محل النزاع بين الفريقين في معنى الحسن والقبح استلزامه للثواب والعقاب. وأما كون الفعل حسناً وقبيحاً بمعنى الملاءمة والمنافرة أو كونهما بمعنى الكمال والنقصان، فهذان المعنيان لا نزاع في كونهما عقليان[2].

والطائفتان المعتزلة والأشعرية اتفقوا على أن الحسن والقبح باعتبار الملائمة والمنافرة قد يعلم بالعقل، لكن توهموا أن الحسن والقبح الشرعي خارج عن ذلك، قال ابن تيمية[3]: وليس الأمر كذلك بل هو في الحقيقة يعود إلى ذلك، لكن الشارع عَرَّف بالموجود، وأثبت المفقود فتحسينه، إما كشف وبيان، وإما إثبات لأمور في الأفعال والأعيان، وهذا التفصيل لو أعطي حقه، والتزمت لوازمه رفع النزاع وأعاد المسألة اتفاقية. والله سبحانه يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

المسألة الحادية عشرة:

أ: وجوب شكر المنعم عقلاً.

ب: حكم الأشياء قبل ورود الشرع.

ج: اعتبار المصالح والمفاسد هل هو بحكم الشرع أو بحسب ما يراه العقل؟

لم نجمع هذه المسائل لنتكلم عن كل مسألة استقلالاً، وإنما جمعناها لأن الكلام فيها مبني على الكلام على مسألة التحسين والتقبيح العقليين، وإنما اختلفت عباراتها لاختلاف متعلقاتها. والأصوليون مولعون أحياناً بالتفنن في

---

(١) المحصول ١/١٥٩، ١٧١.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/٢٢- ٢٥.

(٣) المصدر السابق ٨/٢٢.

اختيار العبارات، والتعرض لهذه المسائل بالتفصيل تكراراً لأصلها ولا حاجة لذلك.

ونقل الزركشي[1] عن ابن برهان أنه كان يقول أن هذه المسائل هي عين مسألة التحسين والتقبيح، ولا نقول: هما فرعها، إذ لا بد أن يتخيل بين الفرع والأصل نوع مناسبة وهي هي. ثم قال: إلا أن العلماء أفردوا هذه ـ ويريد مسألة شكر المنعم ـ من تلك الجملة ـ أي التحسين والتقبيح ـ لعبارات رشيقة تختص بها ومعان ولعوا بذكرها يظهر منهم سقوط كلامهم فيها، ثم وجدت هذا القول لابن برهان في كتابه الوصول إلى الأصول[2] وذكر فيه أن مسألة شكر المنعم عقلاً هي عين مسألة الحسن والقبح العقليين، غير أنه أفرد مسألة شكر المنعم بالذكر جرياً على عادة العلماء. وكذلك بنى مسألة أفعال العقلاء قبل ورود السمع على التحسين والتقبيح.

بقي أن نبين نشأة هذه المسائل وتولدها عن الحسن والقبح.

فأما مسألة وجوب شكر المنعم عقلاً فهي في الأصل من أقوال المعتزلة، وهم جعلوا أصل دينهم مبنياً على الاقرار بالنعمة ووجوب الشكر. وغاية الواجبات عندهم هي الشكر ولهذا قالوا: الشكر يجب عقلاً، وأما العبادة والمحبة فلم يعرفوها بل أنكروها[3].

والخلاف فيها إنما هو بين المعتزلة والأشاعرة وهذه المسألة ترجع إلى مسألة التحسين والتقبيح العقليين كما ذكرنا. ولهذا كان ما يدور حول الإثبات والنفي من دلائل وإعتراضات هي عين ما قيل في التحسين والتقبيح العقليين. ولا ينبني على هذه المسألة حكم عملي.

وأما مسألة حكم الأشياء قبل ورود السمع فقد اختلفوا فيها، فقالت

---

(١) البحر المحيط ١/ورقة ٤٩.

(٢) ١/٦٧.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٨٠ ـ ٨٦.

الحنفية وأكثر المعتزلة وبعض الشافعية: إنها على الإباحة[1]، وقالت طوائف: إنها على الحظر[2]، وقال ابن السمعاني[3]: قال كثير من أصحابنا ـ أي الشافعية ـ أنها على الوقف، لا نقول أنها مباحة ولا محظورة، وبه قال أبو الحسن الأشعري وممن ينتمي إليه من المتكلمين وحكاه ابن حزم[4] عن أهل الظاهر.

والقولان الأولان لا يصحان إلا على القول بأن العقل يحسن ويقبح. ولا فائدة شرعية تترتب على هذه المسألة إلا على القول بأن كلا من المخالفين قد يستصحب ـ فيما جهل دليله سمعاً ـ حال أصله الذي قرره. وجهالة الدليل قد تكون لعدم بلوغ الحكم في الشيء المتنازع فيه أو عدم الدليل أصلاً في تلك العين المتنازع فيها، أو لتعارضه.

ولا يصح هذا القول لأنه لا يخلو شيء من حكم الشرع ـ ومن حرم شيئاً أو أباحه هل يصح أن يقول: بقيت على حكم العقل؟ وهل يلزم خصمه احتجاجه بذلك؟.

وأما المسألة الأخيرة، وهي إعتبار المصالح والمفاسد هل هو بحكم الشرع؟ فقد نفصل القول فيها إن شاء الله فيما يستقبل من هذا الكتاب تحت عنوان: هل يجب على الله سبحانه رعاية الصلاح؟

وأورد الأصوليون الأشاعرة هذه المسائل وتكلموا عنها، مع أنهم لا يقولون بالتحسين والتقبيح العقليين ـ والكلام في هذه المسائل لا يصح إلا على قول من يقول: إنه يعلم بالعقل الحظر والإباحة.

وأما من ذهب إلى أن العقل لا يعلم به ذلك، ثم قال بوجوب شكر المنعم عقلاً أو بعدم وجوبه، أو أن العقل يعلم حكم الأعيان قبل ورود الشرع أو لا

---

(١) تيسير التحرير ٢/١٦٨، المحصول ١/١/٢٠٩، التمهيد لأبي الخطاب ٤/٢٦٩.

(٢) المعتمد ٢/٨٦٨، وذكر صاحب البرهان ١/١٠٠: أنه لا خلاف بين القائلين بالإباحة وبين القائلين بالحظر، فإن أصحاب المذهب الأول لم يعنوا بالإباحة ورود خبر عنها وإنما أرادوا استواء الأمر في الفعل والترك. قال: والأمر على ما ذكروه.

(٣) القواطع ١/٣/١٢٠٢، ١٢٠٣.

(٤) الأحكام لابن حزم ١/٥٢.

يعلم، فقد تناقض في ذلك. ولهذا جعل ابن عقيل هذا القول مشكل مع من لا يجعل للعقل مجالاً في التحسين والتقبيح [1].

وقد حاول من تفطن لتناقضه أن يجمع بين القول بنفي التحسين والتقبيح العقليين وبين الكلام في هذه المسائل بأنه على سبيل التنزل[2]. وحاول الغزالي[3] أن يجعل الكلام في الأفعال قبل ورود الشرع منحصراً فيما لا يقضي العقل فيه بتحسين ولا تقبيح ضرورة أو نظراً.

المسألة الثانية عشرة:

هل المباح مأمور به؟

استشكل عامة الأصوليين كون المباح يعد حكماً شرعياً، لأن الأحكام تكاليف ومشقات وأكثر المباح ليس كذلك، فقال بعضهم: إنه ليس بتكليف، وأنكر بعض المعتزلة أن يكون المباح من الشرع.

وهذه المسألة ذكرها الأشعري في مقالاته[4]، فقال: هل يوصف فعل بأنه لا طاعة ولا معصية؟ ثم ذكر الخلاف في المباح ونحن نذكر هنا إن شاء الله تعالى منشأ الخطأ في إخراج المباح من الحكم الشرعي، ووجه الإستشكال في كونه معدوداً منه فنقول:

أطلق الأصوليون والفقهاء على أوامر الله سبحانه ونواهيه بأنها تكاليف، وسموا الأحكام الشرعية بالأحكام التكليفية. ثم قال بعضهم في تعريف

---

(١) المسودة ص ٤٧٩.
(٢) مختصر المنتهى وشروحه ١/٢١٧، المصحول ١/١٨٢، الأحكام ١/١٢٤ ـ ١٣٠.
(٣) المستصفى ١/٦٣.
(٤) مقالات الإسلاميين ٢/١٣٦، أصول الدين ص ٢٠٠.

التكليف: بأنه إرادة المكلف من المكلف فعل ما يشق عليه(١)، فلزم من ذلك أن الأحكام الشرعية خطاب الشارع بما فيه مشقة على المخاطب.

وإطلاق لفظ التكاليف على جميع الأحكام الشرعية، قول مستحدث، وأول من استعمل هذا الإطلاق المعتزلة، إذ أن من أصولهم أن الثواب والعقاب لا يترتب إلا على عمل فيه مشقة وكلفة، بل متى لم يكن الفعل شاقاً لم يستحق صاحبه الثواب أصلاً، ولهذا جعلوا الأحكام كلها من باب التكاليف، حتى اضطر بعضهم كالكعبي أن جعل المباح من قبيل الواجب، ولما رأى بعضهم ممن وافق المعتزلة على هذه التسمية أن المباح يتساوى فيه الفعل والترك، وليس فيه طلب جازم تحايل أن يدخله في التكاليف والمشقات.

وذكر الباقلاني في التقريب عن المعتزلة أنهم جعلوا للمأمور به أوصافاً تستند إلى أصولهم في الديانات. منها: أن يكون المأمور به شاقاً على المكلف(٢).

وما نسبه الباقلاني إليهم صحيح، فإنهم يصرحون بأن المضرة والمشقة يقتضيان وجوب الفعل، ويستدلون بأن ما يشتهيه الإنسان لا يجب عليه، ويجب عليه ما يضر ويشق، فصارت المضرة عندهم جهة لوجوب الفعل على المكلف، وينكرون أن تكون المشقة مسقطه للوجوب أو مؤثرة فيه بالتخفيف فيقول القاضي عبد الجبار(٣): فقد ثبت في العبادات أن المشقة إذا كان فيها أكثر فهي أدخل في الوجوب، فكيف يقال: أن من حق المشقة أن تخرج الفعل عن الوجوب.

ورتب المعتزلة على هذا القول أن الشريعة كلها مشقات، وأن الأجر يتفاوت بتفاوت تحمل المشقة.

ولهذا لم يجعل بعض المعتزلة الإباحة حكماً شرعياً، لأنها عبارة عن انتفاء الحرج عن الفعل. والتكليف طلب ما فيه كلفة، ولا كلفة في المباح.

---

(١) انظر الأحكام للآمدي ١/١١٥، ومختصر ابن الحاجب ٢/٦، وتيسير التحرير ٢/٣٧٨.

(٢) التلخيص لإمام الحرمين ١/١٥٣/فقرة ٥٥.

(٣) المغني ١٤/٧٣، ١١/١٠٢، ٥٠٤.

وعقد القاضي عبد الجبار في كتابه الموسوم بالمغني[1] فصلاً بوبه بقوله: فصل في أنه لا يحسن منه سبحانه أن يكلف من المحسنات إلا الندب والواجب. ثم قال في هذا الفصل: فأما المباح الذي لا صفة له زائدة على حسنه فلا يجوز أن يدخل تحت التكليف، لأنه لا يستحق بفعله المدح ولا الثواب على وجه.

وتعميم هذه التسمية على جميع الأحكام خطأ مخالف للواقع، فإن من الناس من تكون أداء الأمانة وبر الوالدين، وإكرام الضيف أعمال ترتاح إليها نفسه وينشرح لها قلبه، فكيف يطلق عليها في حقه أنها تكاليف؟، ومن الناس من يرى الصدق والعفة والصلاة، مما يطمئن لفعله القلب وتسكن النفس، فكيف يكون ما هو غذاء للنفس كمحبة الله سبحانه وعبادته بامتثال أمره واجتناب نهيه مشقة وتكليف؟.

قال ابن تيمية[2]: ولهذا لم يجيء في الكتاب والسنة إطلاق القول على الإيمان والعمل الصالح: أنه تكليف، كما يطلق ذلك كثير من المتكلمة والمتفقهة. وإنما جاء ذكر التكليف في موضع النفي، كقوله سبحانه ﴿**لا يكلف الله نفساً إلا وسعها**﴾البقرة/٢٨٦، ﴿**لا تكلف إلا نفسك**﴾ النساء/٨٤، ﴿**لا يكلف الله نفساً إلا ما أتاها**﴾الطلاق/٧. أي وأن وقع في الأمر تكليف، فلا يكلف إلا قدر الوسع، لا أنه يسمي جميع الشريعة تكليفاً، مع أن غالبها قرة العيون، وسرور القلوب، ولذات الأرواح، وكمال النعيم. اهـ.

وأما أصل الفعل فقد ورد استعماله عن الصحابة فيما يأمر به الله سبحانه وينهى عنه فقد روى الإمام أحمد عن أبي هريرة رضي الله عنه لما نزلت على رسول الله ﷺ: ﴿**لله ما في السموات وما في الأرض..**﴾ سورة البقرة/٢٨٤ الآية اشتد ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ، فأتوا رسول الله، ثم جثوا على الركب، وقالوا: يا رسول الله: كلفنا من الأعمال ما نطيق.. الحديث[3].

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل ١١/٥٠٣.

(٢) الفتاوي ١/٢٥، ٢٦، ١٠، ٦٢٢.

(٣) ذكره ابن كثير في تفسيره ١/٣٣٨ ـ وقال: رواه مسلم منفرداً به من حديث يزيد بن زريع، وأخرجه مسلم في صحيحه في باب بيان أنه سبحانه وتعالى لم يكلف إلا ما يطاق من كتاب الإيمان.

وهذا يدل على جواز قول من يقول كلفنا الله كذا، أو أن الله سبحانه كلفنا بكذا، فيما كان سبيله كذلك مما يشتد على النفس. وأما إطلاقه على كل أحكام الله سبحانه بأنها تكاليف ـ فهذا لا يعرف استعماله إلا عن طريق الإشتقاق. والحكم على أن شرع الله تعالى كله مشقات لا يمكن أن يعرف عن طريق المواضعة اللغوية، ولا عن طريق الإشتقاق وإنما سبيل معرفته الدلالات السمعية، والدلالات السمعية، واستعمال الشرع مخالف لذلك، فإنه سبحانه سماها نوراً وهداية وأحكاماً.

فظهر أن الإصطلاح على تسمية شرع الله سبحانه ومنهاجه تكاليف لا يصح لأمرين:

أولاً: لعدم التسليم بصحة هذا الإطلاق وهو أن الأحكام كلها مشقات، فإن أوامر الله وشرعه ليست كلها مشقات كما سبق بيان ذلك. وهذا الإطلاق مخالف لما نفاه الله سبحانه من الحرج والضيق عن هذا الدين.

ثانياً: عدم التسليم بصحة طلاق هذه التسمية على جميع الأحكام، فإن الله سبحانه سماها أحكاماً وشرعة ومنهاجاً ونوراً ووصفها سبحانه بأنها رحمة ويسر وتيسيراً.

وقد ذكرنا أن عامة الأصوليين استشكلوا تسمية المباح تكليفاً مع وجود طائفة من الأحكام لا تشق على النفس ولا تضر منها بل تلائم النفس وتقبل عليها، ولا تنافي التخيير كالمندوب والمكروه والمباح، فكيف يطلق عليها حينئذٍ إسم التكاليف؟ واعتذروا عن ذلك ـ بأن مجرد العلم بأن المخاطب يطالب بدخوله تحت هذا الطلب فهو تكليف. قال ابن عقيل[1]. وهو متأثر بنزعة الإعتزال ـ: فان قيل: ليس ينضبط الحد بما ذكرتم فإن إفطار العبد، من أيام التشريق، والطيب والإغتسال، وأخذ الزينة من اللباس للجمع والأعياد، وإزالة الأنجاس، هذه كلها من جملة تكاليف الشرع، وهي مساعدة للطبع وملائمة للنفس، فبطل أن يكون تكليف الشرع مأخوذاً من الكلفة والمشقة ـ قيل: لا

(١) الواضح ١/ورقة ١٦.

مخرج، لأن كل من أخرج الأمر والنهي عن معناه المطلق إلى دخول تحت رسم الشرع فإنه تكليف-حتى أنه يحسن أن يقول العربي: كنت بنية الصوم فكلفني صديقي الافطار، وكنت على شعث السفر فكلفني دخول الحمام. فإلزام الرسم تكليف وإن وافق الطبع.

وهذا القول من ابن عقيل مخالف للصواب؛ لأنه أراد أن يأخذ من الإشتقاق اللغوي الدلالة على أن عامة أحكام الشرع مشقات، وقد سبق أن بينا آنفاً أنه لا يصح أن نحكم على جملة أحكام الشرع بكونها مشقات بناء على المواضعة اللغوية إذ لا سبيل إلى معرفة ذلك إلا بطريق الخبر عن المعصوم.

والمقصود أن الإشكال الوارد على المباح هل هو تكليف؟ منشؤه الخطأ في تعميم لفظة التكاليف على جميع الأحكام الشرعية، وإذا علمنا أن كثيراً من الفروض والواجبات فضلاً عن المباحات ليست تكاليف ولا مشقات بل هي راحة وروح وهداية ونور تقبل إليها النفوس المؤمنة وتستأنس بها فلا معنى لهذا الإشكال. والحمد لله رب العالمين.

المسألة الثالثة عشرة:

هل الحكمة من التشريع الإبتلاء أو التعويض؟

القائلون بأن جميع الأحكام الشرعية تكاليف عللوا حكمة تشريعها بأحد أمرين:

أما لأجل التعويض فيكون الثواب عوض عن المشقة، وهؤلاء جعلوا الثواب كالأجرة وكلما ازدادت المشقة في الحكم عظم الأجر، وهذا قول المعتزلة. وأما أن تكون الحكمة من التكليف لمجرد الإبتلاء، أي إبتلاء العبد واختباره كما يقوله الأشاعرة، وكلا هذين التعليلين باطل مخالف لحكمة الشارع من التشريع.

فأما قول الأشاعرة بأن الأحكام شرعت لمجرد الإبتلاء ولهذا كانت مشقات وتكاليف فقول مخالف للصواب، فإن هذه الأحكام شرعها الله سبحانه لسعادة العبد، وعمارة الدنيا، وخلق الإطمئنان في النفوس؛ ولهذا سماها الله سبحانه نوراً وهدى ورحمة وذكر الله سبحانه أن من أقام شرع الله يسر الله له أمره ورزقه من الطيبات، وجعل له حياة طيبة. يقول سبحانه ﴿ **وأن لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غدَقاً** ﴾ سورة الجن/١٦. وقال سبحانه ﴿**من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون**﴾ سورة النحل/٩٧.

روي عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في معنى الحياة الطيبة أنها السعادة، وقال غيره: العافية والكفاية.

فكيف يقال. ـحينئذٍـمع هذه النصوص: إن الأحكام لمجرد الإبتلاء؟ وإنما هذا القول يتمشى مع من يقول: لا حكمة في الأمر، كما أنه لا حكمة في الخلق، فالتشريع والأحكام عند هؤلاء لم تكن لعلة، وإن وجدت علة وسبب في الحكم فيجعلونه أمارة وعلامة كما سنبينه في مسألة العلة والسبب إن شاء الله تعالى.

فكون الفعل والقول شرعه الله لمجرد الإبتلاء أي معرفة المطيع من العاصي، وليس وراء الخطاب بالأمر والنهي، من حكمة مقصودة من الفعل قول باطل، وقد يمثل هؤلاء بأصحاب طالوت وأن الله سبحانه نهاهم عن الشرب إلا من اغترف غرفة بيده وجعلوا من النهي عن الشرب مجرد الإبتلاء فقط، وليس فيه شاهد على مجرد الإبتلاء بل فيه منفعة زائدة على ذلك، وبيانه أن إعتقاد العبد وجوب الفعل والعزم على الإمتثال فيه إظهار الطاعة وموافقة الملك المؤمر عليهم من قبل الله تعالى وهو طالوت فيحصل لهم الإيمان.

وأما قول المعتزلة أن التكليف إنما هو لأجل التعويض، فلتعلم أن هذا القول للمعتزلة مبني على أمرين.

أولاً: أن الثواب من الله سبحانه لا يكون إلا مستحقاً، فلا يحسن عند هؤلاء أن الله سبحانه يخص أحداً شيئاً من رحمته ولا يدخل الجنة أحد برحمته.

ثانياً: أن من شرط حسن التكليف أن يكون عليه تعويض، فلا بد أن يكون العمل شاقاً لأجل إثابة المكلف على ما يقابله من المشقة[1].

واعتمد المعتزلة على ذلك بما جاء في كتاب الله تعالى من آيات تفيد أن العمل سبب للثواب كقوله تعالى: ﴿**ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون**﴾ سورة الاعراف/٤٣، وكقوله سبحانه: ﴿**فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم جنات المأوى نزلاً بما كانوا يعملون**﴾ سورة السجدة/١٩.

ففهم هؤلاء أن الجزاء من الله سبحانه على سبيل المعاوضة والمقابلة، وفَسَّروا الباء التي للسببية في هذه الآيات بباء العوض، ولم يقولوا بأن العمل الصالح سبب للثواب فإذا عدم السبب عدم المسبب، بل قالوا الثواب عِوَضٌ عن العمل، وقاسوا الجزاء من الله سبحانه بمعاوضات المخلوقين التي تكون بينهم في الدنيا، فإن الأجير إنما يستحق أجرته بقدر عمله على طريق المعاوضة، إن زاد عمله زادت أجرته وإن نقص نقصت أجرته، وجعلوا الباء في مثل هذه الآيات كالباء الداخلة في المعاوضات كما يقال استأجرت هذا بكذا، وأخذت أجرتي بعملي.

وقد بين أهل العلم غلط هؤلاء من وجوه:

أحدها: أن العباد إنما يعملون لأنفسهم كما قال تعالى: ﴿**من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها**﴾ سورة الشورى/٤٦، وأما الله سبحانه فليس محتاجاً إلى عمل العباد كما يحتاج المخلوق إلى عمل من يستأجره، والعباد يحتاجون إلى من يستعملون لجلب منفعة أو دفع مضرة ويعطونه أجرة نفعه لهم.

ثانياً: أن العبد لو اجتهد مبلغ جهده فليس ما يعمله يكون هو مقابلاً لثواب الله تعالى ومعادلاً له، بل أقل نعم الله سبحانه فيما أعطاه في دنياه من نعمة

---

(١) المغني لعبد الجبار ٤١٠/١١ شرح الأصول الخمسة ص ٥٠١، التلخيص ١٥٣/١، الإرشاد ص ٣٨٣، ٣٨٥.

البصر أو السمع أو العافية تستوجب أضعاف ذلك العمل. ولهذا قال ﷺ لن يدخل أحد منكم الجنة بعمله، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمة منه وفضل [١].

فنفى ﷺ بهذا القول ما قد تتوهمه النفوس من أن الجزاء من الله عز وجل على سبيل المعاوضة والمقابلة.

ثم قد ورد في الحديث الصحيح أن الله سبحانه يقبض قبضة من النار فيخرج قوماً لم يعملوا خيراً قط، فيدخلهم الجنة بغير عمل عملوه [٢]؟

هل زيادة الثواب بزيادة المشقة؟

وأما كون المشقة في العمل هو سبب الفضل ورجحانه فليس كذلك، ولكن قد يكون العمل الفاضل فيه مشقة، وفضله لمعنى غير مشقته. والصبر عليه مع المشقة يزيد ثوابه، فيزداد الثواب بالمشقة، كما أن من كان بعده عن البيت للحج والعمرة أكثر، يكون أجره أعظم من القريب، كما قال النبي ﷺ لعائشة في العمرة: «أجرك على قدر نصبك[٣]» لأن الأجر على قدر العمل في بعد المسافة وبالبعد يكثر النصب فيكثر الأجر.

فما يكون من مخالفة هوى النفس في بعض الأعمال الصالحة، وما يكون من تعب ونصب في بعض العبادات، فليس ذلك هو المقصود الأول بالأمر الشرعي، وكذلك الجهاد فإن المشقة فيه ليست مقصورة بالقصد الأول، وبهذا يفسر قوله ﷺ: «الماهر بالقرآن مع السفرة الكرام البررة، والذي يقرأه ويتعتع فيه، وهو عليه شاق له أجران [٤]».

فكثيراً ما يكون الثواب على قدر المشقة والتعب، لا لأن التعب والمشقة

---

(١) رواه البخاري في كتاب الرقاق، من صحيحه، باب القصد والمداومة على العمل، ورواه مسلم في كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، باب لن يدخل الجنة أحداً عمله.
(٢) رواه مسلم عن أبي هريرة في كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤيا.
(٣) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب قضاء الحائض العمرة.
(٤) رواه مسلم في صحيحه كتاب فضائل القرآن، باب في الماهر بالقرآن، والذي يشتد عليه.

مقصود من العمل، ولكن لأن العمل مستلزم للمشقة والتعب. هذا في شرعنا الذي رفعت عنا فيه الآصار والاغلال، ولم يجعل علينا فيه حرج، ولا أريد بنا فيه العسر، وأما في شرع من قبلنا فقد تكون المشقة مطلوبة منهم.

ويتبين ذلك بالجهاد، فإن الله سبحانه أمر به، وحض عليه، ورغب فيه. ثم إن المجاهد قد يلحقه من الجهاد قطع المسافة، واستنشاق الغبار، ووجود التعب، والشعور بالعطش، فإن كل هذه توابع للأمر الأول وهو الجهاد، وليست هي مقصودة، وإنما وقعت ضمناً وتبعاً.

المسألة الرابعة عشرة:

الأمر بالفروع لا يتوقف على حصول الإيمان

ترد هذه المسألة في كتب الأصول في موضعين: في المأمور به، وفي العموم هل هو صالح لتناول الكافر كتناوله للمسلم؟ وترجم بعض الأصوليين لهذه المسألة بقوله: ـ

هل الكفار محاسبون على فروع الشرائع؟ بمعنى أنهم كما يعاقبون يوم القيامة على ترك الإيمان فهل كذلك يعاقبون على عدم إتيانهم بالصلاة والزكاة؟.

اختلف الأصوليون في هذه المسألة على ثلاثة أقوال: ـ

١ ـ فالأشعري، والقاضي الباقلاني: إلى أنهم مخاطبون بالفروع.

٢ ـ وأكثر الحنفية وأبو هاشم من المعتزلة: إلى أنهم غير مخاطبين. وغلا أبو هاشم فقال: إن المحدث لا يخاطب بالصلاة إلا بعد إزالة حدثه، ونسب إلى خرق الإجماع[1].

(١) إمام الحرمين، البرهان ١/١٠٩ و١١٠، المحصول ١/٢/٣٩٩، ميزان الأصول ص ١٩٧.

٣ـوفرق قوم بين الأمر والنهي.

فقالوا: بجواز التكليف بالمنهي، لأن المقصود منه الترك، وهو حاصل بدون نية التقرب. بخلاف المأمور فلا يلزمهم جواز الأمر بالمأمورات التي لا يشترط فيها نية التقرب.

هذه المسألة حقها أن تكون من مسائل علم الكلام إذ أن أثر الخلاف فيها يظهر في الآخرة في تضعيف العقاب. ومسائل الأصول إنما هي دلائل وقواعد يستدل بها على أحكام وتكاليف شرعية في هذه الدار.

فإذا كانت هذه المسألة لا صلة لها بأصول الفقه، فالخلاف فيها تشغيب إذ لا يظهره أثره في الدنيا، فإن الكافر لا تصح منه العبادة مع كفره، وإذا أسلم لا يخاطب بقضاء ما فات، لأن الإسلام يجب ما قبله. قال ابن التلمساني[1]: وهذه مسألة فروعية وإنما فرضها العلماء مثالاً لأصل وهو: أن التكليف بالمشروط حالة عدم الشرط هل يصح أو لا؟ وكذلك عقدها الآمدي في الأحكام[2] فقال في المسألة الثانية من الأصل الثالث المحكوم فيه: مذهب الجمهور من أصحابنا ومن المعتزلة أنه لا يشترط في التكليف بالفعل أن يكون شرطه حاصلاً حالة التكليف، بل لا مانع من ورود التكليف بالمشروط وتقديم شرطه عليه، قال: وهو جائز عقلاً وواقع سمعاً خلافاً لأكثر أصحاب الرأي وأبي حامد الأسفرايني من أصحابنا، وذلك كتكليف الكفار بفروع الإسلام حالة كفرهم.

وحرف المسألة ينبني على أن الإمكان المشروط في التكليف، هل يشترط فيه التمكن الناجز أو لا؟ فمن اشترطه منع ذلك، ومن اعتقد أن الشرط بالتمكن على الجملة ـوهو الحق ـجوز التكليف به، فإنه يمكنه الإتيان بالمشروط، والتوسل إليه بالإتيان بالشرط. وتحقيقه يتبين بالإجماع على تكليف الدهري بالإيمان بالرسول المشروط بتقديم الإيمان بالله تعالى، والإجماع على أمر

---

(١) في شرحه معالم الأصول للرازي ١/٢٧٢ ـ ٢٧٣، انظر أيضاً الابهاج للسبكي ١/١٧٧.

(٢) الاحكام ١/٢٠٦، مختصر ابن الحاجب ٢/١٢.

المحدث بالصلاة بشرط تقديم الطهارة، ولو شرط التمكن الناجز لما صح التكليف بعبادة ذات أجزاء جملة كالصلاة مثلاً.

هذا هو البحث في طرف الجواز ـ وهو حظ الأصولي. وأما الوقوع الشرعي فذكر الغزالي[1] أنه كان يجوز أن يخصص خطاب الفروع بالمؤمنين، كما خصص وجوب العبادات بالأحرار والمقيمين والأصحاء والطاهرات دون الحيض، ولكن وردت الأدلة بمخاطبتهم كقوله تعالى: ﴿**ما سلككم في سقر قالوا: لم نك من المصلين**﴾ سورة المدثر/٤٢/٤٣، فأخبر سبحانه أنه عذبهم بترك الصلاة وحذر المسلمين به.

وأطال الرازي[2] الكلام في هذه المسألة ـ مع أنه قال: إعلم أنه لا أثر لهذا الإختلاف ـ أي إختلاف الأئمة في أن الكفار مخاطبون بالفروع ـ في الأحكام المتعلقة بالدنيا وإنما تظهر فائدته في الأحكام الآخروية وهي: أنه هل يزاد عقاب الكافر بسبب تركه لهذه العبادات؟

وهذه المسألة تشبه مسألة (رؤية الكفار لربهم يوم القيامة). وهاتان المسألتان من مسائل الكلام، ووضعها من مسائل الأصول خطأ وفضول.

والخلاف في هذه المسألة قد يكون لفظياً، بل يكاد الخلاف بين المتنازعين في أن الكفار محاسبون يرتفع عند التحقيق.

ووجه الجمع أن لفظ (الحساب) في قولهم: «الكفار محاسبون» قد يراد به الإحاطة بالأعمال، وكتابتها في الصحف وعرضها على الكفار، وتوبيخهم على ما عملوه. وزيادة العذاب ونقصه، بزيادة الكفر ونقصه. فهذا الضرب من الحساب ثابت بالإتفاق.

وقد يراد (بالحساب) وزن الحسنات بالسيئات ليتبين أيهما أرجح: فالكافر لا حسنات له توزن بسيئاته، إذ أعماله كلها حابطة، وإنما توزن لتظهر خفة موازينه، لا ليتبين رجحان حسنات له.

---

(١) المستصفى ١/٩١.

(٢) المحصول ٢/٢/٣٩٩ ـ ٤١٣.

وقد يراد (بالحساب) أن الله هل هو الذي يكلمهم أم لا؟ فالقرآن والحديث يدلان على أن الله يكلمهم كلام توبيخ وتقريع وتبكيت، لا تكليم تقريب وتكريم ورحمة. وإن كان من العلماء من أنكر تكليمهم جملة[1].

المسألة الخامسة عشرة:
الحكم الشرعي هل هو ما أخبر به الشارع فقط؟ أو ما أثبته؟

تعرض بعض الأصوليين لهذه المسألة عند الكلام على تعريف الحكم الشرعي، فجعل بعضهم الحكم الشرعي يقع على نفس قول الشارع وخطابه، وقصره آخرون على التكليف بالأفعال، وقال بعضهم عن الحكم الشرعي: إنه صفة للأفعال تثبت بالشرع، وقال بعضهم: إن الحكم الشرعي يقع على هيئة يكون الفعل عليها بإذن الشرع[2].

واختلفت المعتزلة والأشعرية في مثل قوله تعالى: ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو﴾ وفي مثل قوله: ﴿ويوم نسير الجبال﴾ هل يعد حكماً شرعياً أو لا يعد؟

فقالت المعتزلة: الحكم الشرعي هو ما أخبر به الشارع فقط، وهو العلم المستفاد من الرسول ﷺ مما علمه أمته بما بعث به من الايمان والقرآن والكتاب والحكمة، فحكم الله تعالى - عندهم - هو إعلامه بأن يكون الفعل واجباً ومندوباً ومباحاً وحراماً.

فهؤلاء نظروا إلى الحكم الشرعي من جهة كونه علماً واعتقاداً، أو خبراً صادقاً، والذي دل على هذا العلم الكتاب والسنّة والاجماع، وأيضاً هؤلاء نظروا إلى العلم المستفاد من الشارع من جهة طريقه ودليله وصحته وفساده ومطابقته

---

(١) الفتاوى ٦/٤٨٦، ٤٨٧.
(٢) المسودة ص ٥٧٧، ميزان الأصول ص ١٩، كشف الأسرار شرح المنار ٢/٥٩٢.

ومخالفته، ولهذا قصروا الحكم الشرعي على ما يكون من جهة خطاب الأخبار.

والمعتزلة في استنادهم على العقل جعلوا المكلف يعلم بعقله ما كلف دون حاجة إلى دليل سمعي أو خبر.

وجعلوا المراد من الشرع التمييز بين الضار والنافع بالحس، والشرع إنما يعلم به ما يكون منفعة ومضرة في التكليف العقلي، ولا يحسن أن يرد الشرع إلا لهذه الفائدة، وأما ما يحتاجه المكلف إلى معرفته من الشرع فالعقل يغني عنه، وقالوا في الاستدلال على ذلك: ما تفتقر صحة السمع إليه لا يجوز أن يحتاج فيه إلى سمع، لأنه يؤدي إلى حاجة كل واحد منهما إلى صاحبه، وذلك يوجب ألا يوجدا جميعاً. والسمع: هو الكتاب والسنّة، قالوا: ولا يصح معرفة صحتهما إلا مع العلم بأنه تعالى حكيم، لا يفعل القبيح، فلو لم يمكن معرفة ذلك عقلاً لم يصح معرفة السمع البتة[1].

والرسالة عند هؤلاء ليست ضرورية في إصلاح العبد في معاشه ومعاده، وهذا مخالف للفطرة والعقل فإن الانسان بين حركتين يجلب بها ما ينفعه وحركة يدفع بها ما يضره، ولا يدرك تفاصيل ذلك إلاَّ بنور وهدى. والشرع هو النور الذي يبين ما ينفع الانسان وما يضره، فإن المكلف يدرك بالشرع نفع الايمان والتوحيد والعدل والبر والتصدق والاحسان، والأمانة والفقه، وأداء الحقوق والرضا بمواقع القدر به، والتسليم لحكمه سبحانه والانقياد لأمره. ولولا الرسالة لم يهتد إلى تفاصيل النافع والضار في المعاش والمعاد.

ثم إن هؤلاء المعتزلة وكثير ممن تبعهم من الغالطين من أتباع الأئمة ظنوا أن كثيراً من مسائل أصول الدين مثل الاقرار بوجود الخالق، وبوحدانيته وعلمه وقدرته ومشيئته والاقرار بالثواب وبرسالة محمد ﷺ إنما تعلم بالعقل، ولم يعلموا أن الشارع قد دل على ذلك بأدلة عقلية، فإن الشارع لما نبه العقول على الآيات والبراهين والعبر اهتدت العقول. فالعلم المستفاد من الشرع في مثل هذه الأمور

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل ٤/ ١٥٠ ـ ١٥٣.

الكبار من أصول الدين لم تكن تدرك وتستقر في النفوس بمجرد أخبار الشرع - ونحن مصدقون له فيما يقول - بل يستفاد ذلك منه أيضاً بالدلالة والتنبيه والارشاد.

وأما الأشعرية فقالت: الحكم الشرعي: هو ما أثبته الشارع وأمر به كالواجب والمستحب. وهؤلاء نظروا في الحكم الشرعي من جهة المدح والذم، والثواب والعقاب والأمر والنهي، وهو المسمى بخطاب التكليف.

والصواب في هذا، أن الحكم الشرعي يكون تارة ما أخبر به الرسول ﷺ، وتارة ما أثبته وأمر به، وتارة يجتمع الأمران[1] مثل شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. فهذه الشهادة من جهة كونها صادقة مطابقة لخبرها فهي من القسم الخبري، ومن جهة أنها فرض واجب بل يصير صاحبها مؤمناً مستحق الثواب وبعدمها يصير كافراً يحل دمه وماله فهي من القسم العلمي الطلبي.

وأصل الخلاف في هذه المسألة الخلاف في أن المأمور به هل يعرف بالعقل فقط؟ والشرع كاشف له، أو يعرف بالشرع؟. وعبروا عن هذا بقولهم: هل الحسن من موجبات الأمر أو من مدلولاته؟ فعند المعتزلة والحنفية أنه من مدلولاته أي أنه ثابت للمأمور به قبل ورود الأمر[2]. وعند الأشعرية من موجباته[3]. فتنازعوا في الأحكام العملية من الحسن والقبح، والوجوب والحظر هل تعلم بالعقل كما تعلم بالسمع أم لا تعلم إلا بالسمع؟ وأن السمع هل هو منشئ للأحكام أو مظهر لها كما هو مظهر للحقائق الثابتة بنفسها؟

قال القرافي في نفائسه[4]: عند المعتزلة الأدلة السمعية مؤكدة لما علمه العقل ضرورة أو نظراً، ومظهرة للحكم المتقدم الثابت بالعقل، وأنه ما زال كذلك. قال: وعندنا - أي الأشاعرة - الأدلة السمعية منشئة في الجميع، لأنها لم

---

(١) الفتاوى ١٩/٢٢٨.
(٢) كشف الأسرار ١/١٨٣.
(٣) المستصفى ١/٥٥، جمع الجوامع بشرح المحلي ١/٥٧.
(٤) نفائس الأصول ١/ج ١/٣٩٣.

تجتمع مع أدلة العقل لها أولاً ولا آخراً. وعندهم اجتمعت معها آخراً، وانفراد العقل بها أولاً.

وعامة المتكلمين يقدمون العقل على الشرع حتى أن كثيراً من أهل البدع المتكلمين أبى أن يستدل بالكتاب والسنة والاجماع على المسائل الخبرية مثل مسائل الصفات والقدر لظنهم أن السمع لا تثبت به تلك المسائل وإنما ثبت بالعقل.

ونسب ابن تيمية إلى كثير من القدرية والمعتزلة قولهم أن لا يصح الاستدلال بالقرآن على حكمة الله ولا على عدله، ولا على أنه خالق كل شيء وقادر على كل شيء، قال: وزعمت الجهمية من هؤلاء ومن أشبههم من بعض الأشعرية وغيرهم أنه لا يصح الاستدلال بذلك على علم الله وقدرته وعبادته وأنه مستوى على العرش لجهلهم بمقدار العلوم الشرعية، وتعظيمهم للعقل وجهلهم هذا مبني على مقدمتين غالطتين:

إحداهما: ظنهم أن الشرعية ما أخبر الشارع بها.

الثانية: أن ما يستفاد بخبر الشارع فرع للعقليات التي هي الأصول، فلزم من ذلك تشريف العقلية على الشرعية.

قال ابن تيمية: وكلا المقدمتين باطلة، فإن الشرعيات تنتظم ما أخبر الشارع بها، وما دل الشارع عليها. وما دل الشارع عليه ينتظم جميع ما يحتاج إلى علمه بالعقل، وجميع الأدلة والبراهين وأصول الدين ومسائل العقائد، وتنتظم أيضاً ما شرع علمه ويدخل في هذا كل علم مستحب أو واجب وقد يدخل فيه المباح[1].

---

(١) الفتاوى ١٩/٢٣٢.

المسألة السادسة عشرة:

هـل يتعلق الحكم القديم بـالحادث؟ وهـل صفات التعلق لا تقتضي إفادة وصف عائد إلى الذات؟

لما عرف الأصوليون الحكم الشرعي بأنه: خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخير أورد الأصوليون سؤالاً في هذا الموضع اعتـراضاً على تعريف الحكم بأنـه خطاب فقـالوا: الخـطاب قديم فكيف يكـون معرفـاً للحكم الحادث؟ أي أن حكم الله تعالى هو قولـه في الأزل: «أقيموا الصـلاة» وكلامه سبحانه قديم، فيلزم أن يكون حكم الله تعالى بالحل والحرمة قديماً[1]. ومتعلق حكمه هو فعل المخلوق المكلف. فكيف يتعلق القديم بالحادث؟

وكان جوابهم أن التَّعلُّقَ من الأمور النسبية، فإذا جعلت الأحكام الشرعية، وهي الحل والحرمة والاباحة والكراهية الحسن والقبح من صفات التعلق فمعنى ذلك أن هذه الأحكام إنما هي أمور نسبية فلم يحرم الشيء أو يوجب أو يباح أو يحسن أو يقبح إلا لتعلق الحكم به. وهذه الأحكام لم تفد الأفعال أو الـذوات صفة زائدة، فليست النجاسة أو القتل أو الزنا ولا كونها محرمة الفعل راجعة إلى لفعل أو الذات[2].

قال الزركشي في البحر: وقد تحقق في علم الكلام أن صفات التعلق لا تقتضي إفادة وصف عائد إلى الذات، وهذا كمن علم أن زيداً قاعد بين يديه فإن علمه وإن تعلق بزيد ـ لم يغير من صفات زيد شيئاً، ولا حدثت لزيد صفة لأجل تعلق العلم به.

وأما القرافي[3] فذهب إلى أن الأحكام الشرعية أمور عدمية لا وجود لهـا

(١) المحصول ١/١/١٠٨، الكاشف ١/٢/٢٣٣.
(٢) المحصول ١/١/١١٠.
(٣) نفائس الأصول ١/١/٣٣٢، ٢/٣/٥٨٣.

قال: لأن حكم الله تعلق إرادته بالاقتضاء أو التخيير، والارادة ليست أمراً ثبوتياً، كما أن التعلق عدمي، والحكم مربوط بالتعلق قال: فالحكم الشرعي عدمي.

والمراد من قولهم: المتعلق.. أن لا عمل للحكم إلا مجرد التعلق ـ فوصف شرب الخمر بأنه حرام لا لأن الحرمة وصف ثابت للفعل، بل لأن الحرمة تعلقت بالفعل من غير أن يكون للتحريم تأثير في المحكوم فيه وهو الفعل الذي تعلق به حكم الشارع[1]. فلم يثبت للذات أو للفعل الموصوف بالحرمة والشناعة القبح والضرر، كما لم يثبت للفعل أو للذات الموصوفة بأنها واجب أو مستحب أو مندوب أي وصف إضافي أو ثابت فيه من كونه حسناً أو نافعاً.

وهذا القول باطل مخالف للنقل والحس، كما سنبين ذلك في مسألة هل للفعل صفات ذاتية؟ وبطلان هذا القول يظهر من وجوه:

أولاً: أنه جعل الارادة عدماً محضاً، وجعل الأحكام الشرعية من الحل والحرمة والكراهة والندب أموراً عدمية، ونحن نعلم بصريح العقل أن وصف السرقة أو الزنا بالحرمة والقبح، ووصف إكرام الضيف وبر الوالدين بالوجوب ليس عدماً محضاً، ووصف أحدنا بأن فلاناً مريد ليس عدماً محضاً، بل العدم أن تقول فلاناً لا يريد أو هذا الشيء لا يقبح أو لا يحرم أو لا يجب، وأما وصف الشيء بصفة محسوسة ذات تأثير فإنكار ذلك الوصف مكابرة.

ويبين ذلك أن ثبوت الإرادة ونفيها، وثبوت قبح الشيء أو حسنه ونفيه يتناقضان فإن كان ثبوته عدماً فنفيه ثبوت، فيلزم إذا قلت: هذا الفعل ليس بقبيح أن يكون أثبتنا شيئاً وإذا قلنا: قبيح: لم تكن أثبتنا شيئاً ومعلوم أن هذا باطل لا يتصور، وقلب للحقائق.

وما قاله القرافي وبعض الأصوليين هو قول الباقلاني والأشاعرة[2].

(١) انظر البحر المحيط ١/١/٢٧٤، ٢٧٥، المحصول ١/١/١١٠.
(٢) انظر التلخيص ١/١٥٤ فقرة ٥٧.

وهذا القول قد تبين فساده وبطلانه. كما سنزيد ذلك بياناً إن شاء الله تعالى في مسألة هل التحليل والتحريم مجرد نسبة؟.

ثم إن بعضاً عن الأصوليين نقل هذا الإشكال إلى الأسباب المذكورة في خطاب الوضع، فاستعظم أن تكون الأحكام تعلل بالأسباب، لأنه إذا كان حكم الله وهو كلامه القديم يعلل بالسبب فمعنى ذلك أن صفات الله تعالى تعلل بالأمور الحادثة. وأجاب الرازي عن هذا الإشكال بأن السبب مُعَرِّف لا مُوجب فلا يرد الإشكال، وهذا الجواب ضعيف لأن الأسباب مؤثرة في مسبباتها كما سنبينه إن شاء الله تعالى في مسألة تعليل الأحكام. ولكن الجواب الصحيح أن يقال: إن الحكم الشرعي هو خطاب الشرع بتحريم أو إيجاب أو إباحة مطلقة أو بكراهة أو باختيار، وأن الموجب للثواب والعقاب هو التحريم أو الإيجاب، وسبب الوجوب والتحريم هو علم الله سبحانه بما فيه من المصلحة أو المفسدة، لا نفس المصلحة أو المفسدة حتى لا يقال: أن صفات الله تعالى قديمة فكيف تعلل بالأمور المحدثة؟ كما يقوله الرازي[1].

فحكمة التحريم التي هي المفسدة الموجودة في الفعل أو الشيء المحرم تضاف إلى سبب التحريم الذي بينا أنه علم الله بما في هذا الفعل أو الأمر من المفسدة أو المصلحة، لا نفس المفسدة أو المصلحة، وهذه الإضافة ترتيب ذاتي عقلي لا ترتيب وجودي زماني كترتيب الصفة على الذات وترتيب الحياة على العلم ونحو ذلك مما يشهد العقل ملازمته ترتيباً اقتضته الحقيقة، وكنه ذلك مغيب على الخلق.

فالموجب للعقوبة أو الثواب هو العلم والحكمة، فإن علم الله سبحانه بما في القتل والسرقة والنجاسة والظلم هو المقتضي للحرمة.

فالحكم الذي هو التحريم أو الوجوب أو الندب أو الكراهة أو الإباحة هي أحكام شرعية وهي أحكام الله سبحانه. وأما الواجب والحرام والمكروه فهي

---

(١) المحصول ١/١/١٤٠.

صفات للفعل، وسبب تحريم أو وجوب هذه الأفعال هي علم الله سبحانه بما في هذه الأفعال أو الأشياء من المصلحة أو المفسدة. فالمصلحة أو المفسدة موجودة في الفعل أو العين، والله سبحانه هو خالقها وهو يعلم ما فيها من المفسدة والمصلحة.

فهنا أمور أربعة: الوصف الثابت المقتضي للحرمة الذي هو المفسدة، وعلم الله سبحانه بهذا الوصف المقتضى، وحكم الله الذي هو التحريم، والمحكوم به الذي هو الحرمة[1].

المسألة السابعة عشرة:
هل التحريم والتحليل مجرد نسبة وإضافة تثبت للفعل لتعلق الخطاب به أو تكتسب بها الأفعال والذوات صفات؟

أكثر مصنفي الأصول من متكلمي الإثبات يقولون: إن الحل والحرمة والحسن والقبح هي نسب وتعلقات فلم يحسن الشيء أو الفعل ولم يقبح إلا لتعلق الحكم به، وعلل ذلك بعض الأصوليين بقوله: لأن الخبر والعلم ـ أي إخبار الله سبحانه وتعالى بكون الشيء طاعة أو معصية، أو علمه سبحانه بذلك ـ يتعلقان بمتعلقهما على ما هما عليه ولا يقتضيان للمخبر عنه والمعلوم إثبات وصف، إذ العلم والخبر في تعلقهما يتبعان المعلوم والمخبر عنه، فإذا قيل: هذا نجس فليست النجاسة، ولا كونه نجساً راجعاً إلى نفسه، ولا إلى صفة ذاتية أو معنوية للذات، بل تثبت هذه الأوصاف للموصوف بالنجاسة لتعلق الحكم به، فالحكم بكونه الشيء نجساً لم يعد صفة زائدة قائمة بذلك الشيء. ومعنى النجاسة: تعلق قول الله تعالى أنها مجتنبة الأكل أو التلبس بها في الصلاة

---

(١) ابن تيمية ـ الفتاوى الكبرى ٣/٢٨٧.

ونحوه. وأول من صرح بهذا من الأصوليين - فيما أعلم - شيخهم القاضي أبو بكر، فإنه ذكر في التقريب[1] أن الأحكام الشرعية ليست بأوصاف الأفعال أصلاً، قال: والمحرَّم شرعاً قد يكون مِثْلاً للواجب في كل الأوصاف - بيد أنهما يفترقان في قضية السمع مع استوائهما وتماثلهما في حكم العقل وجوداً. وقال في موضع آخر: إعلم: أن الله سبحانه وتعالى قديم على مذاهب أهل الحق، ومن حكم ثبوت القديم إستحالة وصفه بالحسن والقبح، فإنهما نعتان يعتوران على الحوادث. قال: فكذلك لا يوصف أمر القديم سبحانه وتعالى بكونه مندوباً إليه، أو مباحاً أو واجباً أو صواباً، فإن هذه الصفات كلها تخص بالحادثات.

وقال الرازي في المحصول[2] قولهم الحل والحرمة من صفات الأفعال ممنوع إذ لا معنى عندنا لكون الفعل حلالاً إلا مجرد كونه مقولاً فيه: رفعت الحرج عن فعله، ولا معنى لكونه حراماً إلا كونه مقولاً فيه: لو فعلته لعاقبتك. وكذلك العلة فإنها عند الأشاعرة لا تأثير لها في الحكم، ومنعوا أن يقال: الحكم ثبت بالعلة، قالوا: وإنما الصواب أن يقال الحكم ثابت عند العلة لا ثابت بها. قال ابن الحاجب[3] في مسألة العلة المركبة: والتحقيق أن معنى العلة ما قضى الشارع بالحكم عند الحكمة لا أنها صفة زائدة.

ومن خلال هذه التعليقات والأقوال التي نقلناها عن الأصوليين يتضح أن صفات التعلق عند هؤلاء لا تقتضي إفادة وصف عائد إلى الذات، ومثلوا لذلك بمن علم أن زيداً قاعد بين يديه، فإن علمه وإن تعلق بزيد لم يغير من صفات زيد شيئاً، ولا حدثت لزيد صفة لأجل تعلق العلم به[4].

ثم إن هؤلاء جعلوا الأفعال ليست أسباباً موجبة للثواب والعقاب واستحقاقهما وإنما هي أمارات معرفة لهما ملائمة في ذلك، وفي ترتبها عليها[5].

---

(١) التلخيص ج ١/١/١٥٤، ٢٥٨، ٢٨٣، وانظر المنخول للغزالي ص ٧.

(٢) المحصول: ١/ق/١/١١٠.

(٣) مختصر المنتهى مع شرح العضد ٢/٢٣٠، نفائس الأصول ٣/٢/٥٧٨.

(٤) البحر المحيط ١/٢٨٢.

(٥) شرح العضد لمختصر ابن الحاجب ١/٢٢٧، المحصول ١/١/١١٠.

والمعتزلة ـ كما ينقل عنهم الأشاعرة ـ تزعم أن الأحكام (التحليل والتحريم) صفات أزلية للأفعال. ولهذا نقضوا عليهم هذا القول بأن الأحكام لو كانت لها صفات ثابتة لم يكن المحرم يباح في وقت والواجب يمنع في وقت آخر.

وخالفت الحنفية الأشاعرة في هذا القول، وذهبوا إلى أن الحل والحرمة صفة للفعل ـ والعراقيون من مشائخ الحنفية أكثرهم موافقة للمعتزلة في هذا. قال السرخسي في أصوله[1] رداً على من أكد صفات الأفعال: هذا غلط فاحش فإن الحرمة بقوله سبحانه﴿ حُرمت عليكم الميتة﴾ وقوله تعالى: ﴿حُرمت عليكم أمهاتكم﴾ ثابتة للأعيان الموصوفة بها حقيقة، لإن إضافة الحرمة إلى العين تنصيص على لزومه وتحققه فيه، فلو جعلنا الحرمة صفة للفعل لم تكن العين حراماً، ألا ترى أن شرب عصير الغير، وأكل مال الغير فعل حرام، ولم يكن ذلك دليلاً على حرمة العين، ولا لزوم هذا الوصف للعين، ولكن عمل هذه النصوص في إخراج هذه المحال من أن تكون قابلة للفعل الحلال وإثبات صفة الحرمة لازمة لأعيانها، فيكون ذلك بمنزلة النسخ الذي هو رفع الحكم وإثبات حكم آخر مكانه.

فلما كانت أحكام الفعل تجوز أن تبدل مع كون الجنس واحد جعل الأشاعرة أحكام الفعل من باب النسب والإضافات كما تقدم بيان ذلك عنهم.

وما قاله السرخسي هو التحقيق وأما قول من أنكر أن التحليل والتحريم صفات ثبوتية للأفعال بأنها لو كانت كذلك لم يكن المحرم يباح في وقت، والواجب يمنع في وقت آخرفيه مغلطة فإنهم أوردوا هذا نقضاً على المعتزلة في إثباتهم لصفات الأفعال. وهذا النقض يمكن إبطاله بأن يقال: إن الأحكام للأفعال ليست من الصفات اللازمة بل هي من العارضة للأفعال بحسب ملاءمتها ومنافرتها. فكون أكل طعام من لا يمتلكه بغير إذن صاحبه يعتبر قبيحاً ومكروهاً، وكذلك أكل الميتة وشرب الخمر يعد قبيحاً ومكروهاً وضاراً غير نافع، والقبح

---

(١) أصول السرخسي ١/١٩٥، منهاج السنة ٢/٣٤.

والضر والحرمة والكراهة صفات ثبوتية للموصوف، لكنها تتنوع بتنوع أحوالـه، فليست الحرمة لازمة له، فقد يباح للجائع المضطر أن يأكل طعام غيره ـ ويأكل الميتة، ويباح للعطشان الذي أوشك على الموت أن يشرب الخمر.

ولهذا كان جمهور المسلمين الذين يثبتون طبائع الأشياء وصفاتها وصفات الأفعال، يثبتون ما فيها من قبح وحسن باعتبار ملاءمتها ومنافرتها، كما قال تعالى: ﴿**يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث**﴾ الأعراف/١٥٧ فدلت الآية على أن الفعل في نفسه معروف ومنكر، والمطعوم طيب وخبيث وهذه صفات ثبوتية لازمة. ولو كان لا صفة للأعيان والأفعال إلا تعلق الأمر والنهي لكان تقدير الكلام في هذه الآية «يأمرهم بما يأمرهم وينهاهم عما ينهاهم ويحل لهم ما يحل لهم ويحرم عليهم ما يحرم عليهم» والله سبحانه منزه عن مثل هذا الكلام الذي لا معنى له إلا التكرار.

وبهذا البيان والتفصيل تعلم فساد قول صاحب الإنصاف[1] وغيره من فقهاء الحنابلة في تعريف النجاسة بأنها محرمة التناول لا لحرمتها في نفسها، ولا لاستقذارها ولا لضرر يصدر عنها، وهذا قول معلوم فساده، لأن هؤلاء جعلوا تحريمها لمجرد قول الشارع بأنها رجس أو يحرم تعاطيها والثابت بالعقل والحس أنها مضرة للبدن قبيحة الوصف، وذلك ثابت فيها قبل ورود الشرع.

المسألة الثامنة عشرة:
هل للفعل صفات ذاتية؟

هذه المسألة قريبة من مسألة: هل التحريم والتحليل مجرد نسبة وإضافة؟ والناس مختلفون في ثبوت الصفات للأفعال، والخلاف فيها يرجع إلى الخلاف

---

(١) الإنصاف ٦٢/١، المطلع ص ٧.

في المأمور به، هل الحسن فيه من قضايا الشرع أم من قضايا العقل؟ وذكرنا طرفاً من الكلام عن هذا في مسألة هل الحكم الشرعي هو ما أخبر به الشارع؟

وقلنا: إن حسن المأمور عند الحنفية والمعتزلة[1] من مدلولات الأمر وعند الأشعرية من موجباته. ويصير الخلاف راجع إلى أن الشرع مثبت أو مقرر.

فالأشعرية جعلوه من موجباته بناءً على أن العقل لا يحسن ولا يقبح، فيكون الحسن ثابتاً بنفس الأمر لا أن الأمر دليل عليه، وأن القبح ثابت بنفس النهي لا أن النهي معرف على قبح سبق ثبوته بالعقل. ووافق الأشعري بعض الأحناف[2] وطائفة من أصحاب مالك والشافعي وأحمد كالقاضي أبي يعلى[3] وأتباعه.

والأشاعرة أنكروا أن يكون للفعل صفات ذاتية، وجعلوا حسنه لمجرد تعلق الأمر به، فلا يوصف الفعل بحسن ولا قبح، والفعل لم يحسن إلا لتعلق الأمر به، قالوا: وأن الأحكام مجرد نسبة الخطاب إلى الفعل فقط، فلا معنى لكون الفعل حلالاً إلا مجرد كونه مقولاً فيه: رفعت الحرج عن فاعله، ولا معنى لكونه حراماً إلا كونه مقولاً فيه: لو فعلته لعاقبتك. قال الرازي: فحكم الله تعالى هو قوله والفعل متعلق القول. وليس لمتعلق القول من القول صفة وإلا لحصل للمعدوم صفة ثبوتية بكونه مذكوراً ومخبراً عنه ومسمى بالإسم المخصوص[4].

قال الزركشي في البحر[5]: وعندنا ـ أي الأشاعرة ـ الحسن والقبح إنما هو صفة نسبية إضافية حاصلة بين الفعل واقتضاء الشرع إيجاده أو الكف عنه، فإذا قال الشرع: صل، قلنا: الصلاة حسنة، وإذا قال: لا تزن، قلنا الزنا قبيح. واحتجوا بأن الحسن والقبح صفات للأفعال، والصفات أعراض والأفعال

---

(١) مقالات إسلامية للأشعري ٢/٤٥، كشف الأسرار ١/١٨٣، المعتمد ٢/٨٦٨ ـ ٨٧٩.
(٢) كشف الأسرار ١/١٨٣.
(٣) التمهيد لأبي الخطاب ٤/٢٩٦ وما بعدها، شرح الكوكب المنير ١/٣٠٧.
(٤) المحصول ١/١/١١٠.
(٥) البحر المحيط ١/١٧/أ. ١/٣٥٤ رسالة دكتوراه.

أعراض والعرض لا يقوم بالعرض لأنه لا يقوم بنفسه وإنما يقوم بالجواهر، فكيف يقوم به غيره[1]؟.

وأشار الآمدي في غاية المرام[2] إلى أن مذهب الحق من الأشاعرة وغيرهم أن الحسن والقبح ليس وصفاً ذاتياً، بل لإطلاق لفظ الحسن والقبيح عندهم إعتبارات غير حقيقية بل إضافية يمكن تغييرها وتبديلها. واعتذر عن إطلاق الأصحاب ـ ويعني بهم الأشاعرة مِنْ أن الحسن والقبيح ليس إلا ما حسنه الشرع أو قبحه بأنه توسع في العبارة وإلا فالعقل له من ذلك مدرك باعتبار أمور خارجية.

واستدلوا: بأن الأمر من الله سبحانه وتعالى طلب تحصيل المأمور بأبلغ الجهات وإنما يصح هذا الطلب إذا كان الفعل حسناً، لأنه تعالى حكيم لا يليق بحكمته طلب ما هو قبيح قال تعالى: **﴿إن الله لا يأمر بالفحشاء﴾** الأعراف/٢٨.

فالأفعال عند هؤلاء لا تتصف بصفات تكون بها حسنة ولا سيئة البتة، وكون الفعل حسناً وسيئاً إنما معناه أنه منهي عنه أو غير منهي عنه، وهذه صفة إضافية[3] لا تثبت بالشرع. قال شيخ الأصوليين أبو بكر الباقلاني: ثم الحسن والقبح لا يرجعان إلى وصف الفعل وحسنه، وإنما يرجعان إلى حكم الرب شرعاً. قال: وصارت المعتزلة إلى أن قبح القبيح راجع إلى ذاته[4].

ومعنى قول الأشاعرة أن الحسن والقبح إنما هو صفة نسبية وإضافية، أي أن الفعل إذا كان موافقاً لشخص ومخالفاً لآخر فهو حسن بالنسبة إلى من يوافقه وقبيح بالنسبة إلى من يخالفه فيكون إضافياً. فالفعل يختلف باختلاف ورود

---

(١) البحر المحيط ١/٣٥٤، وانظر المحصول ١/١/١١٠.

(٢) غاية المرام في علم الكلام ص ٢٣٦.

(٣) النسب والإضافات بمعنى واحد، كالأبوة والبنوة، فزيد من الناس أب لعلي وهو في نفس الوقت ابن لبكر، والأشاعرة قالوا عن النسب والإضافات في باب الصفات: إنها لا تأثير لها في الموصوف، ولا وجود لها في الأعيان، وإنما وجودها في الأذهان.

(٤) التلخيص لإمام الحرمين ١/١٥٨ ف ٦١، ٦٢.

الشرع في الأفعال، ويختلف باختلاف الأحوال والأزمان والأشخاص فيكون إضافياً.

ولازم هذا القول: إنكار ما جاءت به الشرائع من المصالح والمفاسد، والمعروف والمنكر وجحد ما في الشريعة من المناسبات بين الأحكام وعللها، ومن لوازم إنكار كون الحسن والقبح صفة عائدة إلى الفعل أيضاً، أن الله سبحانه حكم في الواقعة المعينة بحكم مخصوص من إيجاب أو ندب أو حظر أو إباحة - مع كون سائر الوقائع مساوياً لها - فمن ثم لا يكون لتخصيص تلك الواقعة بذلك الحكم سبب مخصوص. فالأفعال لم تشتمل على صفات هي علل للأحكام، ولا على صفات هي أحكام، بل القادر أمر بأحد المتماثلين دون الآخر لمحض الإرادة، لا لحكمه ولا لرعاية مصلحة في الخلق والأمر. والأمر خلاف ذلك كما سبق بيانه.

ولزم أيضاً من نفى صفة الحسن والقبح عن الفعل لوازم فاسدة: منها أن هؤلاء يجوزون أن يعذب الله من لم يذنب قط، فيجوزون تعذيب الأطفال والمجانين ويقولون: أنه يجوز أن يأمر الله بالشرك، ويجوز أن يأمر بالظلم والفواحش، وينهى عن البر والتقوى. وقالوا: ليس في الطاعة معنى يناسب الثواب، ولا في المعصية معنى يناسب العقاب، ولا كان في الأمر والنهي حكمة لأجلها أمر ونهي[1].

وذهبت المعتزلة إلى أن للحسن والقبح صفات ذاتية[2] قال الباقلاني[3]: وصارت المعتزلة إلى أن قبح القبيح وصف راجع إلى ذاته، قال: والأكثرون منهم صاروا إلى مثل ذلك في الحسن.

فالأمر عندهم كاشف عن حسن الفعل الثابت في نفسه، لا مثبت لحسن الفعل والأمر لا يكون إلا بحسن. وإلى هذا القول صار بعض محققي الحنفية.

(١) التوضيح لصدر الشريعة ١/١٧٣، وانظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/٤٩٢.
(٢) انظر مقالات الإسلاميين للأشعري ٢/٤٥.
(٣) التلخيص ١/١/١٥٩، البرهان ١/٨٨.

وغلطهم ابن تيمية[1] في هاتين المقدمتين، أما المقدمة الأولى، فإن الأمر وإن كان كاشفاً عن حسن الفعل، فالفعل بالأمر يصير له حسن آخر غير الحسن الأول.

وأما المقدمة الثانية، فإنه إذا كان مقصود الأمر الإمتحان للطاعة، فقد يأمر بما ليس بحسن في نفسه وينسخه قبل التمكن إذا حصل المقصود من طاعة المأمور وعزمه وانقياده. قال: وهذا موجود في أمر الله، وأمر الناس بعضهم بعضاً.

قال الآمدي[2]: ووافقهم أي المعتزلة في ذلك الفلاسفة ومنكروا النبوات.

وزعم الزركشي في البحر[3] أن الجمهور يرون أن الذوات لا تكتسب من الأحكام صفات، بل الأحكام من صفات التعلق، فإذا قيل: هذا نجس، فليست النجاسة ولا كونه نجساً راجعاً إلى نفسه، ولا إلى صفة نفسية أو معنوية للذات، بل حال الطهارة والنجاسة على حد سواء، لم يعد هذا الحكم صفة زائدة قائمة بها لأجل الحكم. ومعنى النجاسة تعلق قول الله: أنها مجتنبة في الصلاة ونحوه. وكذا قولنا: شرب الخمر حرام، ليس المراد تجرعها وَلَا حركات الشارب، وإنما التحريم راجع إلى تعلق قول الله تعالى في النهي عن شربها. وهذا قول باطل قد بينا فساده في المسألة السابعة عشرة.

قال: وقد تحقق في علم الكلام أن صفات التعلق لا تقتضي إفادة وصف عائد إلى الذات، وهذا كمن علم أن زيداً قاعد بين يديه، فإن علمه، وإن تعلق بزيد لم يغير من صفات زيد شيئاً ولا حدثت لزيد صفة لأجل تعلق العلم به.

أما ما دل عليه القرآن وما جاءت به السنة وقال به جمهور المسلمين فهو: أن للأفعال صفات ثبوتية قائمة بالموصوف من الحسن والقبح. واستدل ابن

(١) الفتاوى ١٤/١٤٦.
(٢) غاية المرام في علم الكلام، ص ٢٣٣.
(٣) البحر المحيط ١/ورقة ١٣ ب = ١/٢٨٣، نفائس الأصول ٢/٣/٥٨٣.

تيمية[1] على أن الفعل في نفسه سيئاً بقوله سبحانه وتعالى: **﴿وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليه آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء، أتقولون على الله ما لا تعلمون﴾** الأعراف/٢٨.

والفاحشة أريد بها كشف السوءات فيستدل بالآية على أن في الأفعال السيئة من الصفات ما يمنع أمر الشرع بها، فإنه سبحانه أخبر عن نفسه في سياق الإنكار عليهم أنه لا يأمر بالفحشاء، فدل ذلك على أنه منزه عنه، فلو كان جائزاً عليه لم يتنزه عنه، فعلم أنه لا يجوز عليه الأمر بالفحشاء، وذلك لا يكون إلا إذا كان الفعل في نفسه شيئاً.

واستدل أيضاً بقوله تعالى: **﴿ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلاً﴾** الإسراء/٣٢، بأنه سبحانه علل النهي عن الزنا بما اشتمل عليه من أنه فاحشة وأنه ساء سبيلاً، فلو كان إنما صار فاحشة وساء سبيلاً بالنهي لما صح ذلك، لأن العلة تسبق المعلول لا تتبعه.

وأحكام الشارع فيما يأمر به وينهى عنه تارة تكون كاشفة للصفات الفعلية ومؤكدة لها، وتارة تكون مثبتة للفعل صفات لم تكن له قبل ذلك. فالفعل تارة يكون حسنه من جهة نفسه، وتارة من جهة الأمر به، وتارة من الجهتين معاً. قال ابن تيمية: والعمل تكون منفعته وفائدته تارة من جهة الأمر فقط، وتارة من جهة صفته في نفسه، وتارة من كلا الأمرين. قال: فبالإعتبار الأول، أي تعلق الفعل بالأمر والأمر دال على المنفعة فيه ينقسم إلى طاعة ومعصية وبالإعتبار الثاني ينقسم إلى حسنة وسيئة. والطاعة والمعصية إسم له من جهة الأمر، والحسنة والسيئة إسم له من جهة نفسه، والأشعرية وطائفة من الفقهاء لا يثبتون إلا الأول، والمعتزلة وطائفة من الفقهاء لا يثبتون إلا الثاني. والصواب إثبات الإعتبارين كما يدل عليه نصوص الأئمة وكلام السلف وجمهور العلماء.

والفقهاء وجمهور المسلمين يقولون: الله حرم المحرمات فحرمت وأوجب الواجبات فوجبت ومعنى ذلك شيئان:

---

(١) الفتاوى ١٥/٨، ٩.

الأول: إيجاب وتحريم، وذلك كلام الله وخطابه.

الثاني: وجوب وحرمة، وذلك صفة للفعل.

والله سبحانه عليم حكيم. علم بما تتضمنه الأحكام من المصالح، فأمر ونهي لعلمه بما في الأمر والنهي والمحظور من مصالح العباد ومفاسدهم.

المسألة التاسعة عشرة:

هل للأمر صيغة بنفسه؟[1]

هذه المسألة كلامية تنازع فيها المعتزلة والأشاعرة.

ومنشأ النزاع فيها هو القول بالكلام النفساني واشتراط الإرادة في الأمر وسنتكلم عن هاتين المسألتين فيما يستقبل من هذا الكتاب إن شاء الله تعالى. وذكر هذه المسألة والخلاف فيها لا يتعلق بعلم الأصول. ولما كان الغرض من كتابنا هذا أن نورد فيه ما كتب في علم الأصول مما ليس منه ذكرناها ولا نغادرها إلا بعد بيان وجه الصواب بعون الله سبحانه وتوفيقه.

وقولهم: هل للأمر صيغة بنفسه؟

هكذا ترجم معظم الأصوليين لهذه المسألة «هل للأمر صيغة بنفسه» وخطأ إمام الحرمين[2] والغزالي[3] -واللفظ له- ترجمة المسألة بأن الأمر هل له صيغة، لأن قول الشارع: «أمرتكم بكذا» صيغة دالة على الأمر.

وقوله: «نهيتكم» صيغة دالة على النهي. وقوله: «أوجبت» صيغة دالة

---

(١) راجع ما قاله الأصوليون عن هذه المسألة في البرهان ٢١٢/١، والمسودة، ص ٩، ١١، والعدة لأبي يعلي ٢١٤/٢، ٢٧٠، وتيسير التحرير ٣٦٢/١ المحصول ١/ق ٧٥/١.

(٢) البرهان ٢١٢/١.

(٣) المستصفى ٤٤٧/١.

على الوجوب. قالا: وهذا لا خلاف فيه، وإنما صيغة أفعل إذا أطلقت هل تدل على الأمر بغير قرينة، أو لا تدل عليه إلا بقرينة؟ هذا موضع خلاف.

قلت: والخلاف في الأمر هل له صيغة تدل بنفسه لا معنى لإنكاره، والمنكرون لكلامه سبحانه لموسى الذي سمعه منه، والمثبتون له الكلام النفساني ينكرون الصيغ والعبارات. والقاضي الباقلاني[1] يقول: والكلام على أصول المحققين معنى في النفس وهو ما تدل العبارات عليه، ولا تسمى العبارات كلاماً إلا تجوزاً وتوسعاً. فالعبارة إذن دلالة على الكلام وليست عين الكلام، وهي نازلة منزلة الرموز والإرشادات. قال: فإذا أطلق الأمر في أبواب فاعلم أننا نعني به المعنى القائم بالنفس دون الأصوات وضروب العبارات. اهـ. فهذا نص صريح عن الباقلاني شيخ الأصوليين ينكر فيه أن يكون للأمر حروف وأصوات، وهل الصيغة إلا صوت وعبارة. ثم اعلم أن الإختلاف في هذه المسألة اختلاف متأخر لأن مالكاً والشافعي وأحمد وأبا حنيفة والأوزاعي وغيرهم من أئمة الفقهاء لا يقولون إلا أن الأمر له صيغة، والخلاف في هذه المسألة خلاف حادث كما سيتبين هذا فيما يأتي من الكلام إن شاء الله تعالى. ولعل أول من صَرَّحَ من الأصوليين بأن الأمر معنى قائم بالنفس هو القاضي الباقلاني، فإنه قال: فإذا أطلق الأمر في أبوابه، فاعلم أننا نعني به المعنى القائم بالنفس دون الأصوات وضروب العبارات[2]؟. وهو في هذا تابع لأبي الحسن الأشعري.

فالمثبتون للكلام النفسي فسروا الأمر بالمعنى الذهني، وهو ما قام بالنفس من الطلب، لأن الأمر في الحقيقة هو ذلك الطلب، واللفظ دال عليه؛ ولذلك عرف القاضي الباقلاني الأمر: بأنه القول المقتضي بنفسه طاعة المأمور[3] فاحترز بقوله «بنفسه» عن الصيغ الدالة عليه، فإنها لا تقتضي بنفسها، بل إنما

---

(١) التلخيص ٢٣٩/١/١.

(٢) التلخيص ج ٢٤١/١/١.

(٣) المحصول، ١٩/٢، البرهان ٢٠٣/١.

يشعر معناها بواسطة الوضع والإصطلاح. وتعريف الأمر بالمعنى النفسي جرى عليه الأصوليون من الشافعية.

نقل الزركشي في البحر إتفاق الناس على أن للأمر صيغة بنفسه ـ وهذا قول عامة أهل العلم، ثم حكى عن الشيخ أبي حامد الأسفراييني في كتابه أصول الفقه[1] قوله: ذهب أئمة الفقهاء أن الأمر له صيغة تدل بمجردها على كونها أمراً إذا تعرت عن القرائن. واحتج الشيخ أبو حامد على أن الأمر له صيغة بقوله تعالى: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ سورة يس/٨٢. قال: ففي هذا رد على من يقول: لا صيغة للأمر، حيث قال: «إنما أمره» فجعل أمره «كن»، وهي صيغة.

قال: وذهب المعتزلة غير البلخي إلى إن له صيغة ولكن ولا يدل اللفظ بمجرده على كونه أمراً وإنما يكون أمراً بقرينة الإرادة.

قال وذهب الأشعري إلى أن الأمر هو معنى قائم بنفس الأمر لا يفارق الذات ولا يزايلها، وكذلك عنده سائر أقسام الكلام من النهي والخبر والإستخبار وغير ذلك كل هذه عنده معانٍ قائمة بالذات لا تزايلها، كالقدرة والعلم (وغير ذلك، وسواء في هذا أمر الله تعالى وأمر الآدميين، إلا أن أمر الله تعالى يختص بكونه قديماً، وأمر الآدمي محدث، وهذه الألفاظ والأصوات ليست عندهم أمراً ولا نهياً وإنما هي عبارة عنه)[2].

قال: وكان ابن كلاب يقول: الصيغة حكاية الأمر، وخالفه الأشعري، وقال: لا يجوز أن يقال: هي حكاية، لاستلزامها أن يكون الشيء مثل المحكي، لكن هو عبارة عن الأمر القائم بالنفس.

ونقل ابن تيمية[3] عن كتاب التعليق في أصول الفقه لأبي حامد الأسفراييني مناقشة الأسفرايني للأشعرية فيما ذهبوا إليه، فقال أبو حامد ـ بعد أن

---

(١) نقله عنه الزركشي في البحر ١/٤/١٨٢٥ - ١٨٢٧.

(٢) ما بين القوسين زيادة من درء تعارض العقل والنقل ٢/١٠٦أ ـ ١٠٨.

(٣) درء تعارض العقل والنقل ٢/١٠٦ ـ ١٠٨.

حكى مذهب الأشعري وابن كلاب في أن هذه الألفاظ والأصوات ليست عندهم أمراً ولا نهياً وإنما هي عبارة عن الأمر القائم بالنفس ـ قال: فإذا كان هذا حقيقة مذهبهم، فليس يتصور بيننا وبينهم خلاف في أن الأمر هل له صيغة أم لا؟ فإنه إذا كان الأمر عندهم هو المعنى القائم بالنفس، فذلك المعنى لا يقال: أن له صيغة، أو ليست له صيغة، وإنما يقال ذلك في الألفاظ، ولكن يقع الخلاف في اللفظ الذي هو عندهم عبارة عن الأمر، وعندنا أن هذا هو أمر، وتدل صيغته على ذلك من غير قرينة، وعندهم أنه لا يكون عبارة الأمر، ولا دالاً على ذلك بمجرد صيغته، ولكنه يكون موقوفاً على ما بينه الدليل، فإن دل الدليل على أنه أريد به العبارة عن الأمر حمل عليه، وإن دل الدليل على أنه أريد به العبارة عن غيره من التهديد التعجيز والتحذير وغير ذلك حمل عليه، إلا أننا نتكلم معهم في الجملة: إن هذا اللفظ: هل يدل على الأمر من غير قرينة أم لا؟

قال أبو المظفر السمعاني [1]: وعندي أن هذا القول لم يسبقهم إليه أحد من العلماء. فظهر من سياق هذه الأقوال أن أول من ابتدع القول بالكلام النفساني هو أبو الحسن الأشعري، وهو مسبوق بإجماع الناس. وقد حاول أبو المعالي أن ينفي عن أبي الحسن نسبة نفي الصيغة عن الأمر والنهي، وزعم أن الأشعري إنما تردد في تعيين المراد من قولك أفعل، لجريانها على معانٍ كالتهديد، ورفع الحرج، والإقتضاء فتوقف.

وأما إذا قارنت الصيغة دلالة تشعر بالوجوب فقال أبو المعالي: إن أبا الحسن رحمه الله لا ينكر صيغة تشعر بالوجوب الذي هو مقتضى الكلام القائم بالنفس [2].

---

(١) قواطع الأدلة ١/١١/ب.

(٢) البرهان ١/٢١٣، ٢١٤، الآمدي، الأحكام ٢/٢٠٥، ٢٠٦.

وبعد أن تقرر صحة نسبة الكلام النفسي إلى أبي الحسن، وهو لم يسبقه أحد من أئمة السلف، فنفي إثبات الصيغة للأمر والنهي من لوازم هذا القول، بل مقتضى كلام أبي الحسن في جعل كلام الله سبحانه معنى نفسانى قديم أن لا صيغة للخطاب، قال الإسنوي في الأمر الأزلي: ليس المراد بالأمر أن يكون في الأزل لفظ هو أمر أو نهي، بل المراد به معنى قديم قائم بذات الله تعالى[1].

هذا هو رأي الأشاعرة، وأما المعتزلة فذهبت إلى أن الأمر لا يكون أمراً لصيغته، وإنما يكون أمراً بإرادة الآمر له[2]. وسيأتي مزيد بيان عن اشتراط الإرادة في الأمر فيما يستقبل من هذا الكتاب إن شاء الله تعالى.

وكان من نتائج هذا الخلاف أن الأشعرية قالوا في الأمر بالشيء هو نهي عن ضده من جهة اللفظ بناءً على أصلهم أن الأمر والنهي لا صيغة لهما، وعرَّفوا الأمر: باقتضاء فِعل غير كَفٍّ وأرادوا بالإقتضاء ما يقوم بالنفس من الطلب، لأن الأمر ـ في الحقيقة ـ هو ذلك الإقتضاء، والصيغة سميت به مجازاً[3].

قالت المعتزلة: لا يكون نهياً عن ضده، لا لفظاً ولا معنى بناءً على أصلهم في إرادة الناهي، وذلك غير معلوم عندهم، وعرفوا الأمر بالصيغة لإنكارهم الكلام النفسي بل وإنكارهم أن الله سبحانه يتكلم، وإنما حدوا الأمر بالصيغة؛ لأنه لا يتم الكلام في الأصول إلا بالصيغة.

وقال أبو يعلى[4]: للأمر صيغة مبينة له في اللغة تدل بمجردها على كونه أمراً، إذا تعرت عن القرائن. وهي قول القائل لمن دونه: إفعل كذا، خلافاً للمعتزلة في قولهم: الأمر لا يكون أمراً لصيغته وإنما يكون أمراً بإرادة الآمر له، وخلافاً للأشعرية في قولهم: الأمر لا صيغة له، وإنما هو معنى قائم في النفس لا يفارق الذات وهذه الأصوات عبارة عنه.

---

(١) الإسنوي على المنهاج ١/١٠٨ بهامش التقرير والتحبير لابن أمير الحاج.

(٢) المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/١٠٧، المعتمد لأبي الحسين البصري ١/٥٠.

(٣) مختصر المنتهى. ٢/٧٧، المستصفى ١/٤١١.

(٤) العدة في أصول الفقه ١/٢١٤. الواضح لابن عقيل ٢٢٩/ب.

وصحح ابن تيمية[1] قول القاضي أبي يعلى من وجهين:

الأول: أن الأمر مجموع اللفظ والمعنى، فاللفظ دال على التركيب وليس هو عين المدلول.

والثاني: أن اللفظ دال على صيغته التي هي الأمر به، كما يقال: يدل على كونه أمراً، ولم يقل على الأمر.

المسألة العشرون:

هل أمر الله سبحانه مستلزم لإرادته أم لا[2]؟

إختلف الأصوليون في دلالة صيغة الأمر على الطلب هل يكفي فيها الوضع أم لا بد أن يكون الآمر مريداً للمأمور به؟ قال بالأول كثير من أهل الكلام المتأخرين ممن اتبع أبا الحسن الأشعري واستدلوا: بأن الله يأمر بما لا يريد، كالكفر والفسوق والعصيان الواقع من الكفار ولم يرده منهم، بل أمرهم بالإيمان ولو أراده منهم لوقع واحتجوا أيضاً: بما لو حلف على واجب ليفعله وقال: إن شاء الله، لا يحنث، وبأن الله تعالى أمر إبراهيم بذبح ولده ولم يرده منه بل نسخ ذلك قبل فعله.

وهذا القول للأشعري ومن تبعه من فقهاء المذاهب كأبي يعلى[3] من الحنابلة، ويلزم من ذلك أن يكون الأمر غير حقيقة الإرادة وغير مشروط بها.

وقالت المعتزلة: لا بد من إرادة المأمور به في دلالة الأمر عليه، وهذا قول

---

(١) المسودة لآل تيمية ص ٩.

(٢) انظر قواطع الأدلة للسمعاني، ١/ورقة ١٣/ب، المحصول ١/ق/ ٤١، الآمدي، الإحكام ١٣٨/٢، الكاشف عن المحصول ٢/١/٢٠٣.

(٣) العدة في أصول الفقه ١/٢١٤ ـ ٢٢٠.

أكثر البصريين من المعتزلة، وقالوا في حد الأمر: لا بد معه من إرادة المأمور في دلالة الأمر عليه[1]. قالوا: والمأمور به لو لم يكن مراداً لاستحال وقوعه، فيلزم التكليف بالمحال[2].

قلت: وهذه المسألة كلامية بين المعتزلة وبين الأشاعرة، وهي: هل يجوز أن يأمر الله بالشي ولا يريده؟ أو لا يأمر إلا بما يريد[3]؟وليست من أصول الفقه ولكن لما تعرض لها المصنفون في هذا العلم تعين بيان الصواب فيها. والله سبحانه نسأله السداد والعصمة من الزلل.

وقبل بيان منشأ الخطأ في هذه المسألة وبيان وجه الصواب فيها نقول: إن كلا الطائفتين تجعل إرادة الله هي محبته ورضاه، ثم قالت المعتزلة: والله سبحانه يحب الإيمان والعمل الصالح، ويكره الكفر والفسوق والعصيان، وقد جاءت الآثار بأن الله سبحانه يكره بعض الأمور، وهذا دليل على أنه يكون في العالم ما هو مكروه لله سبحانه، فلا يكون مراداً فيكون في العالم ما لا يريده الله، وهو ما لم يأمر به الله أو ينه عنه قالوا: والأمر لا يعقل أمر إلا بإرادة الآمر لما أَمَرَ به من المأمور. ويلزم من قول المعتزلة أن ما في العالم من مكروه غير مراد لله سبحانه وأن يكون كل ما في الوجود من المعاصي واقعاً بدون مشيئته وإرادته كما هو واقع خلاف أمره،، وخلاف محبته ورضاه. فكذلك إرادته لها بمعنى أمره بها، فلا يكون قط عندهم مريداً لغير ما أمر به، وأخذ هؤلاء يتأولون ما في القرآن من إرادته لكل ما يحدث ومن خلقه لأفعال العباد بتأويلات محرفة.

واستدلوا بما ورد في النصوص كقوله تعالى: ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾ الزمر/٧ وقوله: ﴿والله لا يحب الفساد﴾ سورة البقرة/٢٠٥، وغيرها من

---

(١) المعتمد لأبي الحسين البصري ١/٥٢، ٥٣، شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٤٣٦، ٤٦٦.

(٢) شرح سراج الدين الهندي على المغني ١/٢٤ تحقيق ساتريا أفندي.

(٣) ميزان الأصول لعلاء الدين السمرقندي ص ٨٩.

الآيات. فهذه المرادات كلها قد أمر بها عباده فمنهم من أطاع ومنهم من عصى، قالوا: فعلم أنه قد يريد من العباد ما لا يفعلونه كما يأمرهم بما لا يفعلونه.

والأشاعرة لما رأوا أن الله سبحانه يأمر بالشيء ثم لا يتحقق ذلك الأمر ـ كما أمر الله سبحانه إبليس بالسجود لآدم، ولم يسجد، لأن الله لم يرد له ذلك، ونهى آدم عن أكل الشجرة، وأراد منه أن يأكل. وأمر إبراهيم بذبح ابنه، ولم يرد أن يذبح. قالوا: ما أراد الله أن يكون لا بد أن يكون[1]. فلما رأوا أمره سبحانه لم يتحقق ولا يكون في ملكه إلا ما يريد. قالوا: بل إرادته تعالى تتناول ما وجد دون ما لم يوجد، فكل ما شاء سبحانه فقد فعله، لأنه أراده، فإرادته تعالى تتناول ما وجد دون ما لم يوجد، فكل ما شاء سبحانه فقد فعله، لأنه أراده، قال تعالى: ﴿ ولو شئنا لآتينا كل نفس هُداها﴾ سورة السجدة/١٣، فعلم أنه لم يشأ ذلك فلم يرد هدى كل أحد وإن كان قد أمر به[2].

ولهذه الأسباب قالت الأشاعرة ومن تبعهم: إن الأمر غير الإرادة واستدلوا بأنه قد يأمر السيد بما لا يريده كالمعاتب من جهة السلطان على ضرب عبده إذا مهد عنده عذر لمخالفة أوامره ـ فقال له بين يدي الملك: أسرج الدابة، وهو يريد ألا يسرج، إذ في إسراجه خطر وإهلاك للسيد، فيعلم أنه لا يريده وهو آمره، إذ لولاه لما كان العبد مخالفاً، ولما تمهد عذره عند السلطان، فكيف لا يكون آمراً وقد فهم العبد والحاضرون والسلطان منه الأمر فدل أنه قد يأمر بما لا يريده به[3]، فاقتضاء الأمر من السيد ثابت، ولا شك أنه يريد منه ما يخالفه[4].
وبنوا على ذلك أن دلالة الأمر على الطلب بمجرد الصيغة فقط، وهذا يدل على أن الأمر غير الإرادة.

---

(١) قواطع الأدلة، ١/١٣/ب.
(٢) الإرشاد لإمام الحرمين ص ٢٤٥ ـ ٢٥٠، قواطع الأدلة ١/لوحة ١٣ ب، الكاشف عن المحصول لشمس الدين الأصفهاني، مباحث الأوامر والنواهي ص ٢٠٤، غاية المرام ص ٦٨.
(٣) المستصفى ١/٤١٤، ٤١٦.
(٤) البرهان ١/٢٠١، والتبصرة للشيرازي، ص ١٩.

وهذا الدليل هو عمدة الأشاعرة، وقد رده المعتزلة، وضعفه كثير من الأصوليين التابعين لمذهب أبي الحسن الأشعري[1]، وقالوا: بأن ما يحتج به من التمثيل بأمر الممتحن، فذاك لم يكن طالباً للمأمور به، ولا مريداً له في الباطن بل أظهر أنه مريد طالب.

وكل حادث عند الأشاعرة مراد لله تعالى فله حدوثه، فالله سبحانه وتعالى مريد لوقوع جميع الحوادث خيرها وشرها، نفعها وضرها[2] وإذا كان مريداً لكل حادث والإرادة هي المحبة والرضا، فهو سبحانه محب راضٍ لكل حادث، قال الباقلاني في التقريب[3]: أصل أهل الحق أن المحرمات مرادة للرب سبحانه، وأن إرادته القديمة تتعلق بحدوث المحظورات والمباحات تعلقها بالطاعات. فهذا مذهب القوم: وهو أن كل ما في الوجود من كفر وفسوق وعصيان فإن الله راضي به محب له، كما هو مريد له. ولما قيل لهم: قد علم بالكتاب والسنّة والإجماع أن الله سبحانه لا يحب الفساد «ولا يرضى لعباده الكفر» تأولوا أمثال هذه النصوص بأن المراد إنما هو نفي الإرادة بالتكليف به[4] فيكون المعنى: لا يريد الفساد، ولا يريد لعباده الكفر. قالوا وهذا يصح على وجهين: إما أن يكون خاصاً بمن لم يقع منه الكفر والفساد، وإما بمعنى لا يحب الفساد ديناً، ولا يرضاه دنيا.

وأما المعتزلة فقالوا: إن الأمر مقترن بالإرادة، قالوا: والآمر إنما يكون آمراً بثلاث إرادات: إحداها - إرادة اللافظ وجود اللفظة. والإرادة الثانية - تتعلق بجعل اللفظ أمراً. والثالثة - تتعلق بامتثال المأمور المخاطب الأمر.

واستدل القاضي أبو الطيب، والشيخ أبو إسحاق بما ثبت من الأدلة وإجماع العلماء بأن من حلف أنه ليقضين زيداً حقه في غد إن شاء الله فخرج الغد ولم يقضه مع قدرته على القضاء من غير عذر، وطالبه المستحق لم يحنث.

---

(١) المستصفى ١/٤١٥ - ٤١٦، الكاشف عن المحصول ٢/١/٢٢٨.

(٢) إمام الحرمين، الإرشاد، ص ٢٣٧، العقيدة النظامية ص ٣٨، الانصاف للباقلاني ص ٣٦، ٤٣.

(٣) التلخيص ١/٢٥٢.

(٤) غاية المرام ص ٦٩.

ولو كانت المشيئة بمعنى الأمر يحنث، لأنه مأمور بذلك[1]. واستمع إلى قول الآمدي في غاية المرام[2] عن الأمر، قال: إما أن تكون الإرادة للامتثال، أو لإحداث صيغة، أو لجعلها دالة على الأمر على ما هو مذهبهم: لا سبيل إلى القول بالأول، فإنه قد يؤمر بما ليس بمراد أن يمتثل، وذلك كما في تكليف أبي جهل بالإيمان مع عدم إرادة وقوعه منه، بل كما في حالة السيد المتوعد من جهة السلطان على ضرب عبده، إذا اعتذر إليه بأنه يخالف أمره، وأمره بين يدي السلطان طالباً بسط عذره، وهرباً من عذاب السلطان له، فإنا نعلم أنه لا يريد الامتثال من العبد لما يلزمه من المحذور المتوقع من السلطان قال: ومع ذلك فإنه ـ في نظر أهل العرف والوضع ـ آمر، ويعد العبد بالامتثال مطيعاً، وبالإعراض عاصياً. قال: وبهذا يندفع قول القائل: إنه متوهم بالأمر وليس بأمر.

فالآمدي يمتنع عنده أن يكون الأمر متضمناً للإرادة، وليست الإرادة من الله إلا بمعنى إرادة أن يخلق، فما لم يرد أن يخلقه لا يوصف بأنه مريد له.

والآمدي قصر الإرادة على الخلق فقط، لأنه قاسها على إرادة المخلوقين وليس كذلك الشأن، فإن الواحد من الناس يأمر غيره وينهاه مريداً لنصحه وبياناً لما ينفعه، وإن كان مع ذلك لا يريد أن يعينه على ذلك الفعل، وإذا أمكن الفرق في حق المخلوقين فهو في حق الله أولى بالإمكان، فهو سبحانه أمر الخلق على ألسن رسله بما ينفعهم ونهاهم عما يضرهم، ولكن منهم من أراد أن يخلق فعله فأراد هو سبحانه أن يخلق ذلك الفعل ويجعله فاعلاً له، ومنهم من لم يرد أن يخلق، فجهة خلقه سبحانه لأفعال العباد وغيرها من المخلوقات غير جهة أمره للعبد. وهو سبحانه إذا أمر أبا جهل وغيره بالإيمان كان قد تبين له ما

---

(1) البحر المحيط للزركشي ج ٤/ورقة ١٨١٨، المحصول ١/٢/٢٩، شرح المعالم ١/١٣٤، قال ابن تيمية في الفتاوي ٨/٤٨٩ وهذا ـ أي قول القائل: لأقضين ديني غداً إن شاء الله ـ مما احتج به على القدرية لقولهم بأن الأمر يستلزم الإرادة، وليس لهم عنه جواب. ولهذا خرق بعضهم الإجماع القديم وقال: إنه يحنث. قال أبو طاهر البغدادي في كتابه الفرق ص ١٨٤ بأن هذا الدليل احتج به أبو الحسن الأشعري على الجباتي في أن الأمر لا يستلزم المشيئة.

(2) غاية المرام في علم الكلام، ص ٩٧، الأحكام ٢/١٣٨.

ينفعه ويصلحه إذا فعله ولا يلزمه إذا أمره أن يعينه، بل قد يكون في خلقه له ذلك الفعل وإعانته عليه وجه مفسدة من حيث هو فعل له، فإنه يخلق ما يخلق لحكمة[1].

وأما قول علاء الدين السمرقندي في ميزان الأصول[2] بأن أهل السنة والجماعة يجيزون ـ بإطلاق دون تفصيل ـ أن يأمر الله تعالى بفعل لا يريد وجوده، ويستدل بأن الله سبحانه أمر فرعون بالإيمان ولم يرد منه الإيمان، بل أراد منه الكفر فهو مخطىء، في نسبة هذا القول إلى أهل السنة والجماعة وأخطأ كذلك في المثال.

أما أهل السنة والجماعة فلا يثبتون بإطلاق ولا ينفون بإطلاق بل يفصلون، لأن الإرادة نوعان: قدرية كونية، وشرعية أمرية. وعدم التفصيل هو منشأ الخطأ.

ومنشأ الخطأ عند المتكلمين في هذه المسألة هو الإجمال في لفظ الإرادة؛ لأن الإرادة في كتاب الله نوعان: إرادة تتعلق بالأمر، وإرادة تتعلق بالخلق، فالأولى هي الإرادة الدينية، والثانية هي المشيئة وهي الإرادة الكونية. فالكفر والفسوق والعصيان ليست مرادة للرب سبحانه بالاعتبار الأول وهو الإرادة الدينية والطاعة موافقة لتلك الإرادة، أو موافقة للأمر المستلزم لتلك الإرادة. وأما موافقة النوع الثاني وهي الإرادة الكونية فلا يكون به مطيعاً. والله سبحانه وتعالى يبغض الكفر والفسوق ولا يحبه ولا يرضاه. والاشتباه الذي حصل لهؤلاء النظار من أهل الإثبات هو الإجمال في لفظ الإرادة. وبهذا التفصيل للفظ الإرادة يزول الإشكال ويرتفع النزاع بين المعتزلة والأشعرية، فأما المعتزلة فيقولون الله سبحانه لا يحب الكفر والفسوق والعصيان فلا يريده، ويتأولون الآيات المثبتة لإرادة هذه الحوادث كقوله تعالى: ﴿ومن يرد أن يضله يجعل

---

(١) منهاج السنة ٢/٣٢.

(٢) حكاه ابن تيمية في منهاج السنة ٢/٢٩.

صدره ضيقاً حرجاً﴾ الأنعام/ ١٢٥. وقوله: ﴿إن كان الله يريد أن يغويكم﴾ هود/ ٣٤.

والأشعرية يقولون: بل هو سبحانه يريد ذلك العصيان فيكون قد أحبه، ويتأولون الآيات النافية لمحبة الله ورضاه لها كقوله تعالى: ﴿ والله لا يحب الفساد﴾ وكقوله: ﴿ ولا يرضى لعباده الكفر﴾ وقوله سبحانه: ﴿إذ يبيتون ما لا يرضى من القول﴾ النساء/١٠٨.

وجماهير الناس يفرقون بين نوعي الإرادة، وهو قول أئمة الفقهاء من أصحاب المذاهب وهو قول الأشعري كما ذكره أبو المعالي الجويني[1]. فالنصوص قد صرحت بأن الله لا يرضى الكفر والفسوق والعصيان ولا يحب ذلك، مع كون الحوادث كلها بمشيئة الله تعالى فقد ظهر أن القول المخصوص إنما يوصف بأنه أمر إذا وجدت الأمور الثلاثة. وعلى هذا لا تكون صيغة التهديد أمراً، ولا يكون المعلوم من الله موته على الكفر مأموراً بالإيمان، لأن صفة التهديد انتقى عنها إرادة المأمور به. وهذه الإرادة شرط لكون الصيغة أمراً عند المعتزلة فإن شرط الدلالة على الطلب كون المدلول عليه بالصيغة مراداً.

وإيضاح ذلك عندهم: أن الإنسان قد يهذي في نومه فتجري صيغة الأمر على لسانه وهو لا يريد وجودها، لمنافاة النوم حالة الإرادة والعلم، فكان شرطه إرادة وجود اللفظ لإخراج هذه الحالة، وأما اشتراطه تعلق الإرادة بجعل اللفظ أمراً، فسببه أن الإنسان قد يحكي صيغة الأمر وهو يبغي بها رفع الحرج أو تهديداً على حَدِّ قوله سبحانه وتعالى: ﴿اعملوا ما شئتم﴾ فإذا تردد اللفظ كما ذكرنا، فلا بد من إرادة تخصصه بجهة الأمر ـ وأما إرادة المأمور به المأمور فهي المعول والقاعدة، لا يتصور عندهم أمر بشيء من غير إرادة له[2].

وقد ذكرنا في ما سبق أن الذي دفعهم إلى اشتراط الإرادة في الأمر أنهم

---

(١) حكاه ابن تيمية في منهاج السنة ٢/ ٢٩.

(٢) إمام الحرمين، البرهان ١/ ٢٠٤، ٢٠٥، والمستصفى للغزالي ١/ ٤١٤، ٤١٥ والمعتمد لأبي الحسين البصري ١/ ٥٠، ٥١.

وجدوا أن في العالم ما هو مكروه لله كالمحرمات والفساد وقول السوء، فهذه الأشياء غير مرادة لله، فيكون في العالم ما لا يريده الله، وهو ما لم يأمر به أو ينهى عنه، وإذا كان الشأن كذلك فالأمر لا يعقل أمراً إلا بإرادة الآمر لما أمر به من المأمور. قالوا: ومن قدر أن الآمر يطلب المأمور به طلباً لا يكون إرادة ولا مستلزماً للإرادة، فهذا قد ادعى ما يعلم فساده بالضرورة. واعترض المعتزلة على ما احتج به القائلون بأن الصيغة دون الإرادة تكفي لدلالة الطلب من التمثيل بأمر الممتحن لعبده، قالوا: فذاك لم يكن طالباً للمأمور به ولا مريداً له في الباطن، بل أظهر أنه مريد طالباً[1].

فالقول الذي دل عليه الحق في هذه المسألة، أن الله إذا أمر العبد بشي فقد أراده منه إرادة شرعية دينية، وإن لم يرده منه إرادة قدرية كونية، فإثبات إرادته في الأمر مطلقاً كما تقوله المعتزلة خطأ، ونفيها عن الأمر مطلقاً كما تزعمه الأشاعرة خطأ، وإنما الصواب التفصيل الذي ذكرناه.

المسألة الحادية والعشرون:
هل الطاعة موافقة الأمر أو موافقة الإرادة[2]؟

هذه المسألة مبنية على مسألة أن الأمر هل يستلزم الإرادة أم لا؟

ويذكرها بعض الأصوليين عند الاختلاف في حد الأمر، فالأكثرون من الأصوليين كالقاضي أبي بكر، وإمام الحرمين والغزالي وغيرهم قالوا ـ واللفظ للقاضي الباقلاني ـ: الأمر هو القول المتضمن إقتضاء الطاعة لفعل المأمور به، واعترض على هذا التعريف الآمدي والرازي، أما إعتراض الآمدي فإنه يرجع

(١) المعتمد ١/٥٥.

(٢) الواضح لابن عقيل ١/١٧٠، التمهيد لأبي الخطاب ١/١٤٦، العدة لأبي يعلي ١/١٦٣، المحصول ١/ق/١٩، المسودة لآل تيمية ص ٥٧٦، شرح الكوكب ١/٣٨٥.

إلى خلل في الحد، وأما الرازي فقال: إن الطاعة عند أصحابنا موافقة الأمر، وعند المعتزلة موافقة الإرادة، فالطاعة في قول أصحابنا لا يمكن تعريفها إلا بالأمر، فلو عرفنا الأمر بها لزم الدور[1].

ثم اختلف متكلمة الإثبات والمعتزلة في معنى الطاعة، فقالت الأشاعرة: الطاعة موافقة الأمر. وقالت المعتزلة: الطاعة: موافقة الإرادة.

وأكثر متكلمي الإثبات يطلقون القول بأن الطاعة موافقة الأمر لا موافقة الإرادة، وإن الأمر لا يستلزم الإرادة، وقالوا: إن الطاعة استعملت حيث لا أمر كما يقال: «إن أطعت الله أطاعك» ولا أمر للعبد بالنسبة إليه تعالى[2].

وخالفهم في ذلك المعتزلة [3]. وقد بينا فيما سبق أن أصل الاشتباه جاء من إجمال في لفظ الإرادة. وقلنا: إن الإرادة في كتاب الله نوعان، إرادة دينية أمرية شرعية، فامتثال هذه الإرادة طاعة يحبها الله ويرضاها، والخروج عنها معصية يبغضها الله ويكرهها. وإرادة كونية قدرية بمعنى المشيئة، وبهذه الإرادة الكونية خلق سبحانه الطاعة والمعصية، ولا يلزم إذا كره سبحانه المعصية للعبد لكونها تضره أن يكره أن يخلقها لما له سبحانه في تلك الإرادة من الحكمة، وهؤلاء ظنوا أن كل ما خلقه سبحانه فقد أحبه وجعلوا محبته سبحانه لغيره بمعنى مشيئته وتأولوا محبته سبحانه لعباده بمعنى إرادة ثوابهم، ومحبة العباد له بإرادة طاعتهم له والتقرب إليه.

والمنقول عن جماهير المسلمين أن المقصود من الأمر حصول طاعة المأمور، وطاعة المأمور تكون تارة بالفعل، وتارة باعتقاد وجوب أمر الآمر، والعزم على فعل ما أمر به متى قدر[4].

وفائدة الخلاف في هذه المسألة تبين المسألة المعروفة وهي: هل يدخل

---

(١) المحصول ١/٢/١٩، الإحكام للآمدي ٢/٢٠٣.
(٢) نهاية الوصول للصفي الهندي ٢/١٢٧/أ.
(٣) ميزان الأصول للسمرقندي ص ١١١.
(٤) منهاج السنة ٢/٢٨.

في الأمـر من علم الله أنه يمتنـع من الفعل؟ فـالمعتزلـة يقولـون: لا يدخـل ـ ومقتضى قول أهل السنة أنه يدخل في الأمر[1].

المسألة الثانية والعشرون:

التوقف في دلالة الأمر[2]

دلالـة الأمر على الـوجـوب من المسـائـل المتفق عليهـا بين الصحـابـة والتـابعين، والتردد أو التـوقف في دلالتها ـ إختـلاف حادث ـ قـال الشيخ أبـو إسحاق في شرح الترتيب كما حكـاه عنه الـزركشي في البحر: المعـروف من عصر الصحابة إلى وقتنا هذا أن الأمر يدل على الوجوب وإنما هذا ـ إشارة إلى قول من يقول أن الأمر للندب أو الإبـاحة ـ قـول قوم ليسـوا من الفقهاء أدخلوا أنفسهم فيما بيـن الفقهـاء. كما نسب قوم إلى الشافعي القول بالوقف في العموم وليس هو مذهبه ـ[3].

فأفادنا الشيخ بهذا القول، أن الصحابة والتابعين لم يقولـوا بالتـوقف في دلالة الأمر، بل لا يعرفون من دلالته إلا الوجوب.

واستدل الإمام أبو إسحاق الشيرازي[4] على أن للأمر صيغة موضوعة في اللغة تدل على اقتضاء الفعل من طريقين.

أحدهما: إتفاق أهل اللسان على أن أقسام الكلام أربعة. أمـر، ونهي، وخبر، واستخبار، فالأمر قولك: افعل، والنهي قولك: لا تفعل، والخبر قولك: زيد في الدار، والاستخبار قولـك: أزيد في الـدار؟ فجعلوا قولـه «إفعل» أمـراً

(١) انظر التمهيد لأبي الخطاب ١/٣٤٢، وانظر المسألة الثلاثين من هذا الكتاب.
(٢) البرهان ١/٢١٦.
(٣) البحر المحيط ١/٤/١٨٥٧.
(٤) شرح اللمع ١/١٦٧.

بمجرده من غير اعتبار قرينة، فلولا أن الأمر بنفسه يقتضي الوجوب لما كان لهذا الفرق بينهما معنى.

الثاني: إستعمال هذه الصيغة بمجردها في استدعاء الفعل في العادة وعرف الخطاب عند العرب، وذلك نقل مستفيض ظاهر لا يحتاج فيه إلى إشهاد غيره.

ثم إن الأشعرية خالفت هذا الإجماع وقالوا: لا دلالة للأمر تدل على المطلوب، بل إن هذا اللفظ (إفعل) يحتمل الفعل ويحتمل الترك[1]، وما كان هذا سبيله فيتوقف في دلالته.

ونقل الشيخ أبو إسحاق الشيرازي[2] أن أبا الحسن رحمه الله أملى على أصحاب أبي إسحاق - أي الإسفرايني - توفي سنة ٣٤٠ - ببغداد. أن الأمر يقتضي الوجوب. ولا دلالة إلا بصيغة، فيكون على هذا أن للشيخ في هذه المسألة قولين، ويكون القول بالتوقف في دلالة الأمر هو أحدها. والقاضي الباقلاني - وهو أول من صرح بذلك القول من الأصوليين قد خالف إجماع السلف وأرباب اللسان. قال الشيخ أبو إسحاق: وأما القاضي أبو بكر فإنه توقف فيه، وقال: لا يحمل على ندب ولا وجوب إلا بدليل، ثم نسب القول بالتوقف إلى الأشعرية لأن القاضي الباقلاني ذهب إلى هذا القول ونصره وهو إمام الأشعرية بعد أبي الحسن. ونص عبارة القاضي في كتابه الإرشاد والتقريب الذي لخصه الجويني[3]: وأما العبارة الدالة على المعنى القائم بالنفس نحو قول القائل «افعل» فمترددة بين الدلالة على الوجوب والندب والإباحة والتهديد، فيتوقف فيها حتى تثبت بقيود المقال، أو قرائن الأحوال تخصيصها ببعض المقتضيات.

فسبب الوقف هو ما ذكرناه ولكن لما طولبوا تفسيراً لهذا الوقف اضطروا

---

(١) شرح اللمع ١/١٦٢، المستصفي ١/٤٢٣ - ٤٢٥.
(٢) شرح اللمع ١/١٧٢، التبصرة ص ٢٧.
(٣) التلخيص ١/١/٢٦١.

إلى ذكر سبب يقبله الخصوم فقالوا بالاشتراك أي أن الأمر يحتمل أن يرد ويقصد به الندب أو الإباحة أو الوجوب، فلما تردد بين هذه المحامل توقفنا. قال الغزالي[1]: لسنا نقول التوقف مذهب، لكنهم أطلقوا هذه الصيغة - يعني صيغة الأمر - للندب مرة وللوجوب أخرى، ولم يوقفونا على أنه موضوع لأحدهما دون الثاني، فسبيلنا ألا ننسب إليهم ما لم يصرحوا به. وتارة أوردوا السبب المتقدم ذكره وهو أن دلالة الأمر على الوجوب من أصول الفقه لا بد أن تكون قطعية، والأدلة التي استخلص منها هذه الدلالة لا بد أن تكون قطعية أيضاً، ولكن الأدلة إنما جاءت من طريق آحاد، وأخبار الآحاد لا تفيد القطع - فلهذا قالوا، بالتوقف في دلالة الأمر.

قال صاحب الكاشف[2]: اعلم وفقك الله تعالى - أن علماء الأصول اختلفوا في أن كون الأمر للوجوب مسألة علمية أو ظنية، واختيار المصنف - أي الرازي - أنها ظنية قال: (وهو الحق) والأدلة التي تساق في الاستدلال على دلالة الأمر تتبنى هذه القاعدة: وهي أنا لا ندعي أن الأمر يفيد الوجوب قطعاً، بل ندعي أنه يفيد الوجوب ظناً.

سبب القول بالتوقف في دلالة الأمر:

وأما الداعي إلى هذا المذهب وهو التوقف في دلالة الأمر فهو مناقشة الوعيدية من الخوارج والمعتزلة لخصومهم من المرجئة وغيرهم، أشار إلى هذا صاحب البرهان[3] والجصاص[4].

---

(١) المستصفى ١/٤٢٥.
(٢) الكاشف في شرح المحصول ٢/١/٣٠٠.
(٣) البرهان ١/٢١٢.
(٤) الفصول في الأصول ١/١٠٠، ١٠٢.

المسألة الثالثة والعشرون:
هل الآمر يقتضي من المأمور حصول المأمور به؟

ويعبر عن هذه المسألة بعض الأصوليين بقوله: هل يلزم إذا كان الفعل المأمور به مصلحة للمأمور إذا فعله أن يكون مصلحة للآمر إذا فعله هو أو جعل المأمور فاعلاً؟

هذه المسألة ذكرها الأصوليون في مباحث الأمر، ويذكرونها أحياناً في مسائل النسخ قبل التمكن لعلاقتها بها.

قال صاحب الميزان[1]: ليس من شرط كون الآمر الحكيم آمراً وناهياً وجوب إتيان المأمور به، ووجوب الامتناع عن المنهي عنه عند أكثر أصحابنا. وعند المعتزلة شرط، قال: وهذا بناء على أن النسخ قبل التمكن من الفعل بعد التمكن من الاعتقاد جائز. اهـ.

هذه مسألة كلامية مبنية على المسألة المشهورة وهي أن الأمر بالشيء يتضمن كونه مراداً للآمر، والنهي عن الشيء يتضمن كونه مكروهاً للآمر أي أن هذه المسألة: هل يقتضي الآمر من المأمور حصول المأمور به هي فرع للمسألة التي سبقت: هل أمر الله سبحانه مستلزم لإرادته؟ وليست هذه المسألة من أصول الفقه ونحن نذكرها لبيان منشأ النزاع ثم نبين القول الحق فيها والله المستعان.

والنزاع ـ كما هو مألوف ـ بين المعتزلة والأشعرية.

قالت المعتزلة[2]: الآمر يقتضي من المأمور حصول المأمور به. والله يريد الطاعات وإن لم تقع، لأن إرادتها كمال. ويكره المعاصي وإن وقعت، لأن إرادتها نقصان.

---

(١) ميزان العقول: لعلاء الدين السمرقندي ص ١٦٦، وقارن بما قاله في ص ٨٩، وانظر ما كتبه ابن الهمام في التحرير، وابن أمير الحاج في تقريره ١/٣١٩.

(٢) المكلاتي، لباب العقول، ص ٢٩٥.

وقالت الأشعرية: لو أراد ما لا يقع لكان ذلك نقصاً في إرادته لِكَلاَلها عن النفوذ فيما تعلقت به. ولو كره المعاصي مع وقوعها لكان ذلك كلالاً في كراهيته، وذلك نقصان[1]. ومثل الأصوليون لذلك بأمر الله سبحانه وتعالى الكفار والعصاة بالإيمان والطاعة، ولم يرد إيمانهم وطاعتهم، لأنه لو أراد ذلك لوقع[2].

ومثل المعتزلة لذلك فيمن أمر غيره بأمر. فإنه لابد أن يفعل ما يكون المأمور أقرب إلى فعله كالبشر والطلاقة وتهيئة المقاعد والمساند.

وأجاب أهل العلم عن[3] هذه المسألة، بأنها تكون على وجهين: أحدهما: أن يكون الآمرُ أمرَ غيرَه لمصلحة تعود إليه، كأمر الملك جنده بما يؤيد ملكه، وأمر السيد عبده بما يصلح ماله، وأمر الإنسان شريكه بما يصلح الأمر المشترك بينهما ونحو ذلك. الثاني: أن يكون الآمر يرى الإعانة للمأمور مصلحة له، كالآمر بالمعروف إذا أعان المأمور على البر والتقوى، فإنه قد علم أن الله يثيبه على إعانته على الطاعة وأن الله سبحانه في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه. فإذا كان الآمر إنما أمر المأمور لمصلحة المأمور لا لنفع يعود عليه من فعله كالناصح للمستشير، وقدر أنه أعانه لم يكن ذلك مصلحة له، لأن في حصول مصلحة المأمور مضرة على الآمر، كمن يأمر مظلوماً أن يهرب من ظالمه، وهو لو أعانه حصل بذلك ضرر لهما أو لأحدهما كما ذكر سبحانه في قصة الذي جاء من أقصى المدينة يسعى قال لموسى: «إن الملأ يأتمرون بك ليقتلوك فاخرج إني لك من الناصحين» قال: فهذا مصلحته في أن يأمر موسى بالخروج لا في أن يعينه على ذلك، إذ لو أعانه لضره قومه.

فإذا أمر الله سبحانه فرعون وأبا لهب بالإيمان كما أمر الناس جميعاً لم يلزم من الآمر أن يقتضي من المأمور حصول المأمور به.

---

(١) المواقف ـ للايجي ص ١٤٩.

(٢) شرح المعالم ١/١٣٤.

(٣) منهاج السنة ٢/٣٢.

وقول الأشعرية: إن الأمر يقتضي من المأمور حصول المأمور به. والاقتضاء هنا معناه الإرادة، فهذه العبارة مجملة، فإنهم أوهموا الناس، أن من فعل المكروه فالله آمر له. والله سبحانه لم يأمر العباد بما لم يرض لهم أن يفعلوه ولم يرد لهم أن يفعلوه بهذا المعنى.

والأشعرية ومن وافقهم جعلوا ما يقع من العباد، من مكروه وقبيح هو بمشيئة الله والمشيئة والمحبة والرضا واحد عندهم.

والمعتزلة ـ قالوا: أن الأمر لم يقتض من المأمور حصول المأمور به وجعلوا ما يقع من العباد من أفعال قبيحة ومكروهة هي من أفعال العبد لم يردها الله سبحانه ـ وفسروا الإرادة كذلك بالمحبة والرضا.

وقد بينا فيما سبق من هذا الكتاب أن الإرادة نوعان إرادة الخلق، وإرادة الأمر أن يريد من المأمور فعل ما أمر به، وإرادة الخلق أن يريد هو خلق ما يحدثه من أفعال العباد وغيرها. والله سبحانه يقتضي من المخلوق فعل الإرادة الأولى لا الثانية.

وإذا أردت زيادة في الإيضاح فراجع مسألة هل الأمر مستلزم الإرادة، من هذا الكتاب. والله أعلم.

المسألة الرابعة والعشرون:

هل القدرة التي يناط بها التكليف تكون قبل الفعل أو بعده؟ أو: هل العبد يكون مستطيعاً قبل الفعل أو في حال الفعل فقط؟

المعنيّ بالاستطاعة في هذه المسألة هي قدرة العبد وطاقته. وهذه المسألة من مسائل علم الكلام، فإن المتكلمين في أصول الدين تنازعوا في الفاعل المختار هل يجب أن تكون إرادته قبل الفعل، ويمتنع مقارنتها له، أم يجب مقارنة

إرادته ـ التي هي القصد للفعل ـ وما يتقدم الفعل يكون عزماً لا قصداً، أم يجوز كل من الأمرين؟ على ثلاثة أقوال: ـ

ثم انتقل نزاعهم إلى القدرة، وهي الاستطاعة ـ هل يجب مقارنتها للمقدور؟ ويمتنع تقدمها، أم يجب تقدمها على المقدور؟ ويمتنع مقارنتها؟ أم تتصف بالتقدم والمقارنة؟ على ثلاثة أقوال.

والمصنفون في أصول الفقه من المتكلمين نقلوا هذا النزاع من علم الكلام إلى علم أصول الفقه. فأورد المتكلمون من الأشاعرة هذه المسألة في باب الأوامر والنواهي من كتاب الدلالات. وجعلها المعتزلة من باب شروط حسن الأمر من كتاب الأمر.

فعند الأشعرية: الاستطاعة مع الفعل والتكليف به يتوجه قبل وقوعه، والمكلف إذ ذاك غير مستطيع لأن الأعراض عندهم لا تبقى زمانين. فلو تقدمت وقع الفعل بعدها بلا قدرة، وإن تأخرت وقع الفعل قبلها بلا قدرة، فتعين المقارنة.

ومن قال: أن العرض لا يبقى زمانين، يقول أن الاستطاعة المتقدمة لا تبقى إلى حين الفعل. فالفعل مقدور حال الوجود فيكون مأموراً[1].

وحقيقة هذا القول أن كل من ترك واجباً لم يكن قادراً عليه. وبهذا استدل الرازي[2] في المحصول على جواز التكليف بما لا يطاق، فإنه جعل الأمر بالفعل موجود قبل الفعل، والقدرة غير موجودة قبل الفعل فالنتيجة أن المأمور به غير مقدور. وحاصل كلام الرازي أن الأمر بالشيء لا يقع إلا في الأزمنة المستقبلة، ولا قدرة للعبد قبل ذلك، بل أنه ذكر في الدليل الثامن على جواز التكليف بما لا يقدر عليه المكلف؛ ما مفاده أن لا قدرة للعبد أصلاً، سواء قلنا: القدرة على الفعل مقارنة على ما هو مذهب الأشعري، أو متقدمة على الفعل على ما هو مذهب المعتزلة[3].

---

(١) البرهان: ١/١٠٢، ١٠٣، المستصفى ١/٨٦، الإنصاف للباقلاني ص ٤٦، نفائس الأصول ٢/٢/٦٦٣.

(٢) المحصول ١/٢/٣٨٩ ـ ٣٩١، النفائس ٢/٢/٣٦٣.

(٣) المحصول ٢/٣٩١.

فالتارك عند هؤلاء الأشعرية لا استطاعة له بحال، ويجعلون كل من عصى الله فقد كلفه الله بما لا يطيق. وحقيقة قولهم أن كل من ترك واجباً لم يكن قادراً عليه. وهذا القول يقتضي ـ كما ذكره سراج الدين الأرموي في تحصيل المحصول[1] ـ أن لا يذم تارك المأمور به أصلاً؛ لامتناع الذم قبل الأمر.

والمعتزلة يرون بقاء الاعراض فتبقى القدرة الكائنة قبيل الفعل لزمان الفعل ولا محال في ذلك فالفعل حال الوجود حاصل. وتحصيل الحاصل محال، فالقدرة تتعلق به قبل حدوثه بالفعل لا بالقوة والصلاحية. فالقدرة عندهم يستحيل تعلقها بالحادث كما يستحيل تعلقها بالباقي، وإنما تتعلق بالفعل قبل وجوده ؛هؤلاء قالوا: ليس للعبد إلا قدرة واحدة يقدر بها على الفعل والترك وجعلوا العبد مستغن في حال الفعل عن معونة الله تعالى يفعل بها، وسووا بين نعمة الله على المؤمن والكافر فلا يختص المؤمن بهداية ولا ترفيق.

وجعلهم تسوية نعمة الله في أقدار الله وتمكينه للمؤمن والكافر والبر والفاجر هو الأصل الفاسد الذي بنوا عليه قولهم أن القدرة، لا تكون إلا مع الفعل. فالقدرية المعتزلة لا يقولون: بأن الله خص المؤمن المطيع بإعانة حصل بها الإيمان، بل يقولون: إن إعانة المطيع والعاصي سواء، ولكن هذا بنفسه رجح الطاعة وهذا بنفسه رجح المعصية، قالوا: كذلك الذي يعطي كل واحد من ابنيه سيفاً فهذا جاهد به في سبيل الله وهذا قطع به الطريق[2].

وأخطأ هؤلاء حيث زعموا أن كل ما يقدر به العبد على الإيمان والطاعة فقد سوى الله فيه بين المؤمن والكافر، بل سوى بينهما في كل ما يمكن أن يعطيه العبد مما به يؤمن ويطيع . وهذا القول فاسد قطعاً، فإنه لو كانا متساويين في جميع أسباب الفعل لكان اختصاص أحدهما بالفعل دون الآخر ترجيحاً لأحد المتماثلين على الآخر من غير مرجح. وهذا هو أصل قول المعتزلة الذين يقولون أن الفاعل القادر يرجح أحد طرفي مقدوريه على الآخر بلا مرجح. والله سبحانه وتعالى بين اختصاص عباده المؤمنين بالهدى والإيمان

---

(١) نقله عنه القرافي في النفائس ٢/٢/٨٠١.

(٢) المغني لعبد الجبار ١١/٣٠١.

والعمل الصالح كما قال: ﴿ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان أولئك هم الراشدون﴾، وقال سبحانه: ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء﴾[1].

وكذلك الأحناف يقولون بالتكليف قبل القدرة الحقيقية، ولكن المحققين منهم فَرَّقَ بين القدرة الظاهرية التي هي سلامة الآلات والأسباب، وبين القدرة الحقيقية المقارنة للفعل، فإن أريد بالقدرة المعنى الأول[2] فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده، وأن أريد بها الثاني وهي القوة المؤثرة فهي مع الفعل بالزمان.

وقد تفطن أبو الحسين البصري إلى أن هذه المسائل ليست من أصول الفقه فقال: فأما الكلام في تقدم العلم والقدرة والإرادة، وأقسام الآلات المتقدمة والمقارنة فليس مما يحتاج إليه في أصول الفقه[3]. ولكنه مع ذلك ذكر هذه المسائل بالقدر الذي يثبت فيه مذهبه.

وأكثر ما قيل عن الاستطاعة المقارنة للفعل أو المتقدمة عليه ناتجة: إما مبالغة في نفي الاستطاعة، التي قبل الفعل مناقضة للمعتزلة، وكان من لوازم هذا القول أن الاستطاعة في قوله تعالى: ﴿فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً﴾. البقرة/١٨٤ لو لم تكن إلا مقارنة للفعل لكان كل من لم يصم الشهرين من المستطيعين غير مستطيع للصيام ولا تلزمه الكفارة. وهذا خلاف النصوص الواردة في الكتاب والسنة، وخلاف إجماع المسلمين[4]: وإما إصراراً على القول بأن الاستطاعة لا تكون إلا متقدمة على الفعل كما يقوله المعتزلة.

وأما جمهور اهل السنة منهم يثبتون للعبد استطاعة هي مناط الأمر والنهي، وهذه الاستطاعه قد تكون قبل الفعل لا يجب أن تكون معه، خلافاً للمعتزلة الذين

---

(١) منهاج السنة النبوية ١/ ٢٧٤.

(٢) كشف الأسرار ١/ ١٩٣، التلويح ١/ ١٩٩، فتح الغفار ١/ ٥٩.

(٣) المعتمد ١/ ١٧٨.

(٤) البرهان ١/ ٢٧٩، الفصل لابن حزم ٣/ ٣٨. وقال إمام الحرمين: أن القول بأن التكليف عند القدرة مذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل.

يزعمون أن القدرة لا تكون إلا قبل الفعل وخلافاً للأشعرية الذين يقولون لا تكون القدرة إلا مع الفعل. فالقدرة عند جمهور أهل السنة وأئمتهم نوعان: نوع مصحح للفعل يمكن معه الفعل والترك، وهذه هي التي يتعلق بها الأمر والنهي فهي تصلح للمطيع والعاصي وتكون قبل الفعل، وقد تبقى هذه القدرة إلى حين الفعل إما بنفسها وإما بتجدد أمثالها(١).

ومنشأ النزاع في هذه المسألة جاء من الإجمال الحاصل في لفظ الاستطاعة.

فإذا قال قائل: هل استطاعة العبد مقارنة للفعل أم متقدمة عليه؟

قيل له: أولاً لفظ الاستطاعة يتناول معنيين:

أحدهما: الاستطاعة الشرعية المصححة للفعل التي هي مناط الأمر والنهي، وهي سلامة الجوارح، وارتفاع الموانع.

الثاني: الاستطاعة التي يجب معها وجود الفعل، وهي القوة التي ترد من الله تعالى على العبد.

أما الأولى فإنها لا يجب أن تقارن الفعل، وهي المذكورة في قوله تعالى: ﴿**ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً**﴾ آل عمران/٩٧. ومثله قول النبي ﷺ لعمران بن حصين «**صل قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنب**»(٢). والمريض قد يستطيع القيام مع زيادة مرضه وتأخر برئه. فهذا في الشرع غير مستطيع، لأجل حصول الضرر عليه، وإن كان يسميه بعض الناس مستطيعاً. فالشارع لا ينظر في الاستطاعة الشرعية إلى مجرد إمكان الفعل، بل ينظر إلى لوازم ذلك. فإذا كان الفعل ممكناً مع المفسدة الراجحة لم تكن هذه استطاعة شرعية كالذي يقدر أن يحج مع ضرر يلحقه في بدنه أو ماله أو يصلي قائماً مع زيادة مرضه، أو يصوم الشهرين مع انقطاعه عن معيشته. فالله سبحانه قد اعتبر

---

(١) نفس المصدر.

(٢) الحديث رواه البخاري في صحيحه، كتاب التقصير في الصلاة، باب إذا لم يطق قاعداً صلى على جنب.

في المكنة عدم المفسدة الراجحة. ومعلوم أن الحج والصلاة يجبان على المستطيع سواء فعل أو لم يفعل. ولو كانت هذه الاستطاعة هي المقارنة للفعل لم يجب حج البيت إلا على من حج، فلا يكون حج البيت إلا على من حج فلا يكون من لم يحج عاصياً بترك الحج، سواء كان معه زاد وراحلة وهو قادر على الحج أو لم يكن. وهذا هو المعنى بالاستطاعة المذكورة في كتب الفقه والجارية على ألسنة الفقهاء، ولولا وجودها لم يثبت التكليف. وهذه القدرة تكون قبل الفعل وتبقى إلى حين الفعل، إما بنفسها عند من يقول ببقاء الاعراض، وإما بتجدد أمثالها عند من يقول أن الأعراض لا تبقى.

وأما الاستطاعة الثانية فهي مقارنة للفعل. ومن هذا المعنى قوله سبحانه: ﴿ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون﴾ سورة هود/ ٢٠. والمراد بعدم الاستطاعة مشقة ذلك عليهم، وهذه الاستطاعة هي المقارنة للفعل الموجبة له. وهذه هي القدرة التي ترد من الله تعالى على العبد فإن فعل بها الخير يثاب وإن فعل بها الشر يعاقب.

إذا عرفنا ذلك تبين لنا فساد الوجوه التي ذكرها المعتزلة ومن وافقهم في تأكيد أن الاستطاعة لا تكون إلا قبل الفعل. وفساد قول الأشاعرة أن الاستطاعة مع الفعل. والصواب أن العبد يكون مستطيعاً قبل الفعل وحين الفعل[1].

وتبين لنا من تقسيم الاستطاعة والقدرة أن إطلاق القول بأن العبد لا يستطيع غير ما فعل، ولا يستطيع خلاف المعلوم المقدور، وإطلاق القول بأن استطاعة الفاعل والتارك سواء، وأن الفاعل لا يختص عن التارك باستطاعة خاصة إطلاق خطأ ومبتدع. قال ابن تيمية[2]: من أطلق القول بأن الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل فإطلاقه مخالف لما ورد في الكتاب والسنة. قال: وقد منع من هذا الإطلاق

---

(١) انظر الوجوه التي استدل بها الأشاعرة والمعتزلة وفسادها في الفتاوى لابن تيمية ١٤/١٠٣ وما بعدها. وانظر في مسألة الاستطاعة المحصول ٢/ ٢٦٤. والمستصفى ١/٨٦، ٨٧، ونهاية السول للإسنوي ١/١٣٧ ـ ١٣٩.

(٢) الفتاوى ٨/ ٢٩٩.

جمهور أهل العلم كأبي العباس بن سريج، وأبي العباس القلانسي وغيرهما، ونقل ذلك عن أبي حنيفة نفسه، وهو مقتضى قول جميع الأمة.

المسألة الخامسة والعشرون:

هل يقع التكليف بما لا يطاق؟

هذه المسألة فرع عن مسألة الاستطاعة، وأوردها الأصوليون عند الكلام على شروط المكلف به[1]، وجعلوا من شروطه أن يكون ممكناً، مقدوراً للمكلف، فلا تكليف بمحال. ومنشأ الكلام في هذه المسألة الخوض في القضاء والقدر الذي هو من مسائل أصول الدين، والنزاع فيها ليس من مسائل الأمر والنهي، فلا صلة لهذه بأصول الفقه. وبعض الأصوليين يستغنون بذكر هذه المسألة عن مسألة الاستطاعة قبل الفعل أو بعده. وبعضهم يذكرهما جميعاً.

وذكر صاحب المغني في أبواب التوحيد والعدل أن يوسف السمني هو الذي وضع القول بتكليف ما لا يطاق، قال: وأخذ هذا القول عن ضرير كان بواسط زنديقاً نبوياً[2].

وذكر الشهرستاني[3] أن أول من حكى هذا القول ـ وهو التكليف بما لا يطاق ـ الجهم بن صفوان إذ يقول: أن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار. ثم إن أبا الحسن الأشعري ارتضى هذا القول في نفي القدرة عن العبد فقال: إنه لا تأثير للقدرة الحادثة في الفعل الصادر من العباد، بل القدرة والداعية مخلوقتان، فهو

---

(١) البرهان ١٠٢/١، المستصفى ٨٦/١، المنخول ص ٢٢، المحصول ٣٦٣/٢/١ مختصر ابن الحاجب وشرحه ١٢٩/٢، كشف الأسرار ١٩١/١، الابهاج ١٧٠/١.

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل ٤/٨.

(٣) الملل والنحل ٨٧/١، وانظر الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٣٣/٣

تابع للجهم في المعنى وإن أضاف الفعل إلى العبد وسماه كسباً. ثم انتقل هذا القول إلى المصنفات في الأصول، فجعلوا التكليف بالمحال ضربان: محال لذاته أي أن علة امتناعه لنفسه لا لعلة خارجة عنه كالجمع بين الضدين، ومحال لغيره، وهو ما يمكن وجوده عقلاً وامتنع لعلة خارجة عنه، ومثلوا له: بإيمان من علم الله سبحانه أنه لا يؤمن كأبي لهب، ثم طلب منه الإيمان، قالوا: فاستحالة إيمان أبي لهب لا لكونه إيماناً بل لتعلق علم الله تعالى أن هذا الإيمان لا يكون من أبي لهب.

فالضرب الأول إتفقوا على تسميته أنه لا يطاق، لكن تنازعوا في جواز الأمر به، ولم يتنازعوا في عدم وقوعه[1] كاتفاقهم على أن العاجز عن الفعل لا يطيقه، فالأعمى لا يطيق الكتابة، والزَّمِنُ عاجز عن المشي.

وأما الضرب الثاني، فاتفق الناس على جوازه ووقوعه، وإنما تنازعوا في إطلاق القول عليه بأنه لا يطاق، كمن أمره الله بسماع ما أنزل الله على رسوله، والإيمان به فهل هذا التكليف بالإيمان والسماع، يقدر عليه من أخبر الله عنهم أنهم لا يؤمنون؟ كما قال سبحانه: ﴿**ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون**﴾ سورة هود/٢٠. فأخبر الله سبحانه عن هؤلاء أنهم عاجزون عن السمع والبصر فالذين أجازوا وقوع تكليف ما لا يطاق في الشريعة قالوا: جاءت نصوص بأمر بعض الناس بالإيمان ثم أخبر سبحانه أنهم لا يستطيعونه، كقوله تعالى: ﴿**إنَّ الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون**﴾ سورة يونس/٩٦. وكقوله سبحانه: ﴿ ﴿**ما كانوا يستطيعون السمع**﴾ الآية فأخبر سبحانه ـ أنهم لم يؤمنوا ولم يستطيعوا فَهْمَ ما جاء به الرسول ﷺ قالوا: وذلك إنما هو لعدم قدرتهم على الإيمان، وعدم استطاعتهم لفهم ما جاء به الرسول ﷺ، لأن استطاعة العبد ـ وهي قدرته وطاقته ـ يجب أن تكون مع الفعل، فالله سبحانه كلفهم وأخبر أنهم لا يستطيعونه[2].

---

(١) إلا ما نقل عن جماعة من المتأخرين من غالية المجبرة كالرازي وغيره وسيأتي النقل عنه

(٢) انظر التفسير الكبير للرازي عند قوله تعالى: ﴿**ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء**﴾ سورة النساء/١٢٩.

ومن قال: إن الإستطاعة والطاعة يجب أن تكون مع الفعل لزمه أن يقول: كل عبد لم يفعل ما أمر به فقد كلف ما لا يطيقه.

واستمع إلى ما قاله الغزالي في المستصفى[1]: ذهب قوم إلى أن كون المكلف به ممكن الحدوث ليس بشرط، بل يجوز تكليف ما لا يطاق، والأمر بالجمع بين الضدين، وقلب الأجناس، وإعدام القديم، وإيجاد الموجود.

قال: وهو المنسوب إلى أبي الحسن الأشعري رحمه الله، وهو لازم على مذهبه من وجهين:

أحدهما: أن القاعد عنده غير قادر على القيام إلى الصلاة، لأن الاستطاعة عنده مع الفعل لا قبله، وإنما يكون مأموراً قبله، ولا يخفى أن التكليف بالفعل حال عدم القدرة تكليف ما لا يطاق.

والثاني: أن القدرة الحادثة لا تأثير لها في إيجاد المقدور، بل أفعالنا حادثة بقدرة الله تعالى واختراعه، فكل عبد هو - عند أبي الحسن - مأمور بفعل الغير. قال: واستدل على هذا: بقوله تعالى: ﴿**ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به**﴾ سورة البقرة/٢٨٦، والمحال لا يسأل دفعه فإنه مندفع بذاته. قال الغزالي: وهو ضعيف، لأن المراد به ما يشق ويثقل علينا، إذ من أتعب بالتكليف بأعمال تكاد تفضي إلى هلاكه لشدتها كقوله ﴿**اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم**﴾[2] - فقد يقال: حمل ما لا طاقة له به، فالظاهر المؤول ضعيف الدلالة في القطعيات.

واستدل أيضاً: بأن الله تعالى أخبر أن أبا جهل لا يصدق، وقد كلفه الإيمان، ومعنى هذا التكليف أن يصدق محمداً فيما جاء به أنه لا يصدقه، فكأنه أمره في أن يصدقه في أن لا يصدقه وهو المحال. واستضعف الغزالي هذا أيضاً، لأن أبا جهل أمر بالإيمان بالتوحيد والرسالة، والأدلة منصوبة والعقل حاضِرٌ إذ لم يكن هو مجنوناً، فكان الإمكان حاصلاً، لكن الله تعالى علم أنه

---

(١) المستصفى ١/٨٦، ٨٧، وراجع البرهان لإمام الحرمين ١/١٠٣.

(٢) هذه جزء آية كريمة من سورة النساء، وهي قوله سبحانه: ﴿**ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه إلا قليل منهم**﴾ النساء/٦٦.

يترك ما يقدر عليه حسداً وعناداً، فالعلم يتبع المعلوم ولا يغيره، فإذا علم كون الشي مقدوراً لشخص وممكناً منه، ومتروكاً من جهته مع القدرة عليه، فلو انقلب محالاً لانقلب العلم جهلاً، ويخرج عن كونه ممكناً مقدوراً وكذلك نقول: القيامة مقدور عليها من جهة الله تعالى في وقتنا هذا وإن أخبر أنه لا يقيمها ويتركها مع القدرة عليها، وخلاف خبره محال إذ يصير وعيده كذباً، ولكن هذه إستحالة لا ترجع إلى نفس الشيء فلا تؤثر فيه.

وذهب إلى القول بوقوع التكليف بما لا يطاق بصورتيه، المحال لذاته ولغيره، من الأصوليين الرازي فإنه قال في المعالم[1]: المسألة الرابعة عشرة: تكليف ما لا يطاق واقع، وقد ذكرناه في علم الكلام. وقال به أيضاً ابن السبكي في جمع الجوامع[2] غير أنه قال بوقوع الممتنع للغير، وهو اختيار الآمدي[3]. وأجاز ابن التلمساني وقوع تكليف ما لا يطاق وقال: . . . «فلا يمتنع أن يؤتمر العبد بما لا قدرة عليه لشقاوته» ولكنه استبعد وقوعه[4].

والقول بتكليف ما لا يطاق مبني على مسألة كلامية وهي إثبات الأفعال الإختيارية للعبد واستحالتها. ذكر ذلك صفي الدين الهندي[5]، قال: فمن أحالها كان القول بوقوع تكليف ما لا يطاق لازماً عليه.

قلت: والذي أحالها أبو الحسن الأشعري ومن وافقه من اتباع الأئمة وجرى عليه أكثر الأصوليين، وهؤلاء جعلوا أفعال العباد فعلاً لله، والفعل عندهم هو المفعول، فامتنع أن يكون للعبد فعل ثم قال الهندي: ومن أثبتها بناءً على أنه موجد لها، وكان قائلاً معها بالتحسين والتقبيح العقليين كان القول بتكليف ما لا يطاق لازماً عليه ـ وأن أثبتها بناءً على أنها مكتسبة له لا أنها مخلوقة له، وكان

---

(١) المعالم في أصول الفقه ١/٣٠٤، واختار في المحصول الجواز فقال: يجوز الأمر بما لا يقدر عليه المكلف. اهـ. المحصول ١/٢/٣٦٣.

(٢) جمع الجوامع ١/٢٠٨.

(٣) الأحكام ١/١٩٢.

(٤) شرح المعالم ١/٣٢٣.

(٥) نهاية الوصول ج/٢/لوحة ١٦٧، وانظر كذلك شرح المعالم ١/٣٠٦، ٣٠٧.

قائلاً بالتحسين والتقبيح لزمه القول أيضاً بوقوع تكليف ما لا يطاق، وإلا فجاز أن يقول باستحالته كما ذهب إليه بعض فقهائنا، قال: وهذا هو المأخذ والكلام الكلي في المسألة اهـ.

قلت: وكلا هذين القولين: قول بتكليف ما لا يطاق، ونفي الأفعال الإختيارية عن العبد مجانب للصواب فإطلاق القول بأنه يجبر العباد، كإطلاق القول بأنه يكلفهم ما لا يطيقون. هذا سلب قدرتهم على ما أمروا به، وهذا سلب كونهم قادرين فاعلين. وكل هذا مخالف لما جاء به الشرع، وما عليه أئمة الهدى، ولا يعرف القول بهذا إلا في عهد المتأخرين لما ناظروا المعتزلة، وكان القصد بالقول بتكليف ما لا يطاق الرد على المعتزلة الذين لا يقرون بأن الله خالق أفعال العباد، ولا بأنه شاء الكائنات، فكان من هذا الإطلاق أن ردوا بدعة ببدعة، وقابلوا الفاسد بالفاسد والباطل بالباطل [١].

وذهب الرازي[٢] وغيره على جواز وقوع الأمر بما لا يطاق، بل ادعى الرازي وقوعه في الشريعة، واستدل بأن الله تعالى أمر الكافر بالإيمان، والإيمان من الكافر محال لأنه يفضي إلى إنقلاب علم الله جهلاً، والجهل على الله سبحانه محال. واحتج الرازي بأن الله سبحانه أخبر عن أبي لهب بأنه لا يؤمن مع تكليفه بالإيمان، فصار أبو لهب مكلفاً بأن يؤمن بأنه لا يؤمن.

وأجاب عن ذلك أهل العلم بأن الإحتجاج بما نزل في حق أبي لهب باطل، فإن الله سبحانه أمره بالإيمان قبل أن تنزل السورة، ولمّا أصرَّ وعاند استحق الوعيد، وحين استحق الوعيد أخبر الله سبحانه بالوعيد الذي يلحقه، ولم يكن حينئذٍ مأموراً بطلب الإيمان.

وأما قوله بأن أبا لهب صار مكلفاً بأن يؤمن بأنه لا يؤمن، فغير مسلم.

قال القرافي[٣]: وإنما يلزم ذلك أن لو كلف الخبر في قوله سبحانه:

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل ١/٦٥.
(٢) المحصول ١/٢/٣٦٣، ٣٧٩.
(٣) نفائس ٢/٢/٦٥٦ - ٦٥٧.

﴿تبت يدا أبي لهب وتب﴾ إلى آخر السورة صادقاً، وفرق بين التكليف بالتصديق، وبين جعل الخبر صادقاً؛ فإن جعل الخبر صادقاً هو وقوع المخبر عنه، وذلك غير لآزم في التكليف بالتصديق، ألا ترى إذا أخبرك الصادق، أن زيداً سيدخل الدار، فإنك لتصدق الآن بذلك وتخرج عن العهدة، وأما أنك مكلف بأن يدخل زيد الدار حتى يصير الخبر صادقاً فلا يلزمك ذلك. فأبو لهب، إنما يلزمه أن لا يؤمن، أن لو كلف بجعل الخبر صادقاً حتى يسعى في عدم إيمانه، وإنما كلف هو بتصديق الخبر فقط، قال وكذلك نقول في جميع الكفار الذين لم يؤمنوا: إنهم أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لا يؤمنون وكلفوا بتصديق ذلك الخبر، ومع ذلك لم يقل أحد: أنهم كلفوا بأن يكفروا حتى يُصَيِّروا ذلك الخبر صادقاً.

وأما إستدلالهم بأن إيمان الكافر يُفْضي إلى إنقلاب علم الله، فغير صحيح لأن العلم بوقوع الشيء تبع لوقوعه، والعلم بلا وقوعه تبع للا وقوعه، فأيهما فرض كان العلم تابعاً له فلا يلزم إنقلاب العلم جهلاً. فعلى هذا يمتنع أن يحصل وقوع الفعل مع علم الله بعدم وقوعه، بل إن وقع كان الله قد علم أنه يقع، وإن لم يقع كان الله قد علم أنه لا يقع، ونحن لا نعلم شيئاً عن عِلْمِ الله إلا بما يظهر، وعلم الله مطابق للواقع، فيمتنع أن يقع شيء يستلزم تغيير العلم، بل أي شيء وقع كان هو المعلوم.

قال ابن تيمية[1]: وأما جواز تكليف ما يقدر العبد عليه من العبادة. ويقولون أنه حين التكليف قد كلف ما لا يطيقه، لأنه لا يكون قادراً إلا حين الفعل، فهذا مما اتفق الناس على جواز التكليف به. قال: لكن ثم نزاع لفظي ومعنوي في كونه يدخل فيما لا يطاق، فصار ما أدخلوه في هذا الإسم أنواعاً مختلفة: منها ما ينازعون في جوازه أو وقوعه، ومنها ما يتنازعون في إسمه وصفته وصفته لا في وقوعه. ومن هنا شبه من شبه من المتكلمين على الناس حيث

---

(١) الفتاوى ٨/٤٧١، درء تعارض العقل والنقل ١/٦٤.

جعل القسمين قسماً واحداً ، وادعى تكليف ما لا يطاق مطلقاً، لوقوع بعض الأقسام التي لا يجعلها عامة الناس من باب ما لا يطاق.

والقول بأن كل مكلف فهو حين التكليف قد كلف ما لا يطيقه منسوب إلى أبي الحسن الأشعري كما تقدم وبيان ذلك أن الأشعري قال في الإرادة :أن الله سبحانه وتعالى أراد جميع أفعال العباد ـ من حيث أنها مخلوقة له، لا من حيث أنها مكتسبة لهم ـ خيرها وشرها، ونفعها وضرها. وكما أراد وعلم، أراد من العباد ما علم. فذلك حكمه وقضاؤه وقدره الذي لا يتغير ولا يتبدل.

وخلاف المعلوم مقدور الجنس، محال الوقوع[1].

ولازم هذا الكلام أن التكاليف كلها ـ على أصل هذا القول ـ على خلاف الاستطاعة لأن أولاً: أن قدرة العبد لا تأثير لها في وقوع المقدور عنده، فإذا كلف بالفعل فقد كلف بفعل غيره. ثانياً: لأن الإستطاعة عنده عرض والعرض لا يبقى زمانين، ولا توجد إلا مقارنة للإمتثال، ففي حال التكليف لا يكون المكلف قط قادراً، والتكليف بالفعل متوجه قبل الإمتثال.

وأما أهل السنة فإنهم على خلاف ذلك، فإن الصحابة إنما خافوا عند نزول قوله تعالى: ﴿وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله﴾البقرة/٢٨٤من أن يكون الأمر من التكليف بهذا أمر بما لا يطاق، روى مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: لما نزلت على رسول الله ﷺ ﴿لله ما في السموات وما في الأرض وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله على كل شيء قدير﴾ البقرة/٢٨٤ ، قال: فاشتد ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ فأتوا رسول الله ﷺ، ثم بركوا على الركب، فقالوا أي رسول الله. كلفنا من الأعمال ما نطيق، الصلاة والصيام والجهاد والصدقة، وقد أنزلت عليك هذه الآية ولا نطيقها. قال رسول الله ﷺ: «أتريدون أن تقولوا كما قال أهل الكتابين من قبلكم:

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل ٩٦/١.

سمعنا وعصينا؟ بل قولوا: سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير» قالوا: سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير. فلما اقترأها القوم ذلت بها ألسنتهم. فأنزل الله في أثرها **﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير﴾** البقرة/ ٢٨٥ فلما فعلوا ذلك نسخها الله تعالى فأنزل الله عز وجل: **﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا﴾** (قال: نعم): **﴿ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا﴾** (قال: نعم). **﴿واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين﴾** (قال: نعم)[1].

فالله سبحانه وتعالى نسخ هذا الظن الذي ورد على الصحابة، وبين بطلان من يقول: أن الله يكلف العبد ما لا يطيقه ويعذبه عليه، قال ابن تيمية[2]: والقول بتكليف ما لا يطاق وقوعاً أو جوازاً لا يعرف عن أحد من السلف والأئمة، بل أقوالهم تناقض ذلك، حتى أن سفيان بن عيينة سئل عن قوله تعالى **﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾** قال: إلا يسرها، ولم يكلفها طاقتها. قال البغوي[3]: وهذا قول حسن، لأن الوسع ما دون الطاقة.

وأما الشبهة التي أوردها الرازي وغيره في إثبات جواز وقوع تكليف ما لا يطاق ـ وهي تكليف أبي لهب الإيمان فقد أجاب عنه ابن تيمية[4] بما يأتي:

تكليف أبي لهب وغيره بالإيمان هذا حق. وأما الشبهة بأنه سبحانه إذا أمر أبا لهب أن يصدق الرسول في كل ما يقوله، وأخبر سبحانه ـ مع ذلك ـ أنه لا يصدقه بل يموت كافراً لم يكن هذا متناقضاً، ولا أن أبا لهب مأمور بأن يجمع

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أنه سبحانه وتعالى لم يكلف إلا ما يطاق (حديث رقم: ١٩٩).

(٢) ابن تيمية، الفتاوي ١٤/ ١٠٢.

(٣) معالم التنزيل للبغوي ١/ ٣١٣، ٣١٤ مطبوع بهامش تفسير الخازن.

(٤) الفتاوى ٨/ ٤٧٢ ـ ٤٧٤.

بين النقيضين. فإنه مأمور بتصديق الرسول ﷺ في كل ما بلغ، وهذا التصديق لا يصدر منه.

فإذا قيل له: أمرناك بأمر ونحن نعلم أنك لا تفعله لم يكن هذا تكليفاً بما لا يطاق للجمع بين النقيضين.

وأما قولهم بأن الرسول ﷺ أمر أبا لهب بأن يصدقه بأن لا يصدقه، فهو قول باطل لم ينقله أحد من علماء المسلمين، بل لما أنزل الله قوله ﴿**سيصلى ناراً ذات لهب**﴾ لم يَرِدْ أن الله أمر نبيه بإسماع هذا الخطاب لأبي لهب، وأمر أبا لهب بتصديقه، بل لا يقدر أحد أن ينقل أن النبي ﷺ أمر أبا لهب أن يصدق بنزول السورة.

ومسألة تكليف ما لا يطاق هي فرع عن مسألة الإستطاعة، فإن الطاقة هي الإستطاعة، والإستطاعة كما تقدم لفظ مجمل، فالإستطاعة الشرعية التي هي مناط الأمر والنهي لم يكلف الله أحداً شيئاً بدونها، فلا يكون تكليف ما لا يطاق بهذا التفسير. وأما الطاقة «الإستطاعة» التي لا تكون إلا مقارنة للفعل - وهي الموجبة للفعل - فإن هذه ليست مشروطة في شيء من الأمر والنهي باتفاق المسلمين. فمن أراد ان يجعل تكليف ما لا يطاق بهذا المعنى، فجميع الأمر والنهي تكليف ما لا يطاق.

فهذه الإيضاحات تبين عدم وقوع التكليف بما لا يطاق. والخلاف قائم على جواز ذلك أو عدمه عقلاً، ومثل هذا التجويز العقلي لا يترتب عليه فائدة أصلاً، فإقحام هذه المسألة في الأصول من فضول القول.

المسألة السادسة والعشرون:

الفعل حال حدوثه مأمور به أم لا؟

المراد من هذه المسألة أن التكليف هل يتوجه إلى المخاطب عند المباشرة للفعل أو قبلها وإذا توجه قبلها فهل يستمر إلى وقتها؟ وهذا نزاع في وقت تعلق القدرة بالمقدور[1]، فعند الأشعرية الإستطاعة مع الفعل، لأن الاعراض لا تبقى، فالفعل مقدور حال الوجود، فيكون مأموراً. قال القاضي الباقلاني في التقريب[2]ـ وهو يمثل رأي الأشاعرة ـ أن الفعل مأمور به في حال حدوثه.

وقالت المعتزلة: الفعل إنما يكون مأموراً به قبل وجوده، وعند وجوده ينفك التعلق[3]. وحجتهم: أن الأمر لا يتعلق بالفعل زمن الملابسة لأنه أول أزمنة الوجود، وأول أزمنة الوجود الفعل فيه موجود، فلو تعلق الأمر به ـ حينئذٍ ـ لكان طلب إيجاد الموجود وهو محال. فيتعين أن يتعلق الطلب بالفعل قبل زمن الملابسة وهو زمن العدم. وإليه ذهب إمام الحرمين[4] والغزالي[5] لأنهما رأيا أن الفعل قبل الإيقاع لا يتعلق الأمر به، وقد اختلفت طرقهما في كيفية الجواز، فإمام الحرمين يقول بالقدرة قبل الفعل وانقطاعها حالة وجود الفعل، وما ليس بمقدور لا يؤمر به. والغزالي يسلم مقارنة القدرة ولكنه يجعل الفعل حال وقوعه غير مأمور به، لأنه حاصل والحاصل لا يطلب.

وما ذهبت إليه الأشاعرة، هو أن الفعل حال حدوثه مأمور به. فالمأمور إنما يصير مأموراً في حالة زمان الفعل. والقدرة عند الأشاعرة عرض والعرض لا

(١) نفائس الأصول ٢/٢/٨١٠.
(٢) التلخيص ج ١/١/٤٣٣.
(٣) المعتمد لأبي الحسين ١/١٧٨، ١٧٩، المغني لعبد الجبار ١١/١٨٨، ٣٠١.
(٤) البرهان ١/٢٧٨، ٢٧٩.
(٥) المستصفي ١/٨٥، ٨٦، الابهاج للسبكي ١/١٦٦.

يبقى زمانين. والقدرة إنما توجد عندهم زمان الملابسة. والفعل إنما يكون ممكناً زمان حالة الملابسة؛ وقبله يستحيل عادة، فلا يؤمر به إلا حالة الملابسة. ولم يخالفوا في جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه. .قال الآمدي[1]: إتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا، وعلى إمتناعه بعد حدوث الفعل. فالخلاف إذن في جواز تعلقه به في أول زمان حدوثه، فأثبته الأشاعرة ونفاه المعتزلة.

وهذه المسألة مبنية على وقت تعلق القدرة بالمقدور، وقد سبق الكلام على ذلك وذكرنا أن القدرة لها معنيان: قدرة شرعية وهي المصححة للفعل، ومعناها سلامة الجوارح وارتفاع الموانع.

وقدرة يجب معها الفعل، وهي القدرة الأولى ينضم إليها الداعية إلى الفعل فإذا حصل ذلك المجموع وجب وقوع الفعل.

إذا علمنا ذلك، فالخلاف في هذه المسألة لفظي، ولا يتفرع عليه حكم؛ فإنه لا خلاف بين المسلمين في أن المكلف مأمور بالإتيان بالفعل المأمور به قبل أن يشرع فيه، ولا يخرج عن عهدة الآمر إلا بالامتثال، ولا يحصل الإمتثال إلا بالإتيان بالمأمور به، ويلزم منه أن يكون التكليف متوجهاً إلى الفعل قبل المباشرة ولا ينقطع إلا بالفراغ عنه[2].

إلا أنا نضيف هنا أن المعتزلة لما اعتقدت أن الإستطاعة ـ القدرة المتقدمة على الفعل ـ كافية في حصول الفعل، وأن العبد يحدث مشيئته، جعلوه مستغنياً عن الله حين الفعل. كما أن الأشعرية لما اعتقدت أن الإستطاعة المقارنة للفعل موجبة للفعل، وهي من غيره رأوه مجبوراً على الفعل[3].

---

(١) الاحكام للآمدي ٢١٢/١، وتيسير التحرير ١٤١/٢، والمحصول ١/ق ٢/٤٥٦ ـ ٤٦١، والمسودة ٥٥/٤٦١.

(٢) البحر المحيط ج ١/٢/٩٩٤.

(٣) انظر الدليل السابع من أدلة الرازي في استدلاله على جواز ورود الأمر بما لا يقدر عليه المكلف. المحصول ١/٢ ص ٣٨٩ ـ ٣٩٠.

وليست هذه المسألة من مسائل أصول الفقه وإنما هي من مسائل علم الكلام[1] قال السبكي: والمسألة دخيلة في هذا العلم، والكلام فيها مما لا يكثر جدواه [2].

المسألة السابعة والعشرون:
هل يصح تعلق الأمر بالمعدوم؟

هذه المسألة أوردها القاضي في التقريب عقيب مسألة الأمر بالفعل هل يتعلق به حال حدوثه.

أصل هذه المسألة أن خطاب الله الشرعي الذي يطلب به من المأمور فعل شيء أو تركه، هل يصح أن يخاطب به المعدوم بشرط وجوده أم لا يصح أن يخاطب به إلا بعد وجوده ؟. قال إمام الحرمين: وهذه المسألة إنما رسمت لسؤال المعتزلة؛ إذ قالوا: لو كان الكلام أزلياً لكان أمراً، ولو كان أمراً لتعلق بالمخاطب في حال عدمه[3].

ومنشأ الخلاف أن المعتزلة لما اعترضوا على الأشاعرة في إثبات الكلام الأزلي خيروهم بين أمرين: أما أن يقولوا بتنوع الكلام الأزلي إلى أمر ونهي وخبر أو يمنعوا ذلك. قالوا: فإن زعمتم أنه كان في الأزل أمراً ونهياً وإخباراً فقد إرتكبتم مستحيلاً، فإن من حكم الأمر والنهي أن يصادف مأموراً ومنهياً، ولم يكن في الأزل مخاطب متعرض لأن يحث على أمر ويزجر عن آخر، ويستحيل كون المستحيل مأموراً. أو بعبارة أخرى: إذا قضيتم بأن كلام الله تبارك وتعالى

(١) المواقف، ص ١٧١، مقالات الاسلاميين ١/ ٣٠٠.
(٢) الابهاج ١/ ١٧٠.
(٣) انظر التلخيص ج ١/ ١/ ٤٣٨، البرهان ١/ ٢٧٤.

أزلي، لزمكم أن تصفوه بكونه آمراً ناهياً قبل وجود المخاطبين، وثبوت الأمر قبل وجود المأمورين محال.

وإن زعمتم أن الكلام في الأزل يتنوع ولا يكون موصوفاً بأحكام أوصاف الكلام من أمر وخبر ونهي فقد ذهبتم إلى ما لا يعقل. فاضطرب متكلمه الإثبات في التخلص من ذلك على فريقين فاضطر عبد الله بن سعيد بن كلاب إلى أن يقول الكلام الأزلي لا يتصف بكونه أمراً نهياً خبراً إلا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط المأمورين المنهيين ـ أي أن المعدومين من العباد غير مخاطبين إلا بعد إبداعهم [1].

وأما الأشعري فخالف شيخه ابن كلاب، وذهب إلى أن الكلام الأزلي لم يزل [2] متصفاً بكونه أمراً نهياً خبراً، والمعدوم على أصله مأمور بالأمر الأزلي على تقدير الوجود، والأمر القديم في نفسه على صفة الإقتضاء ممن سيكون إذا كانوا. ومعنى هذا أن الأمر يتناول المعدوم بشرط أن يوجد. وبهذا القول قالت الشافعية المعدوم لا يجوز الحكم عليه، لأن المعدوم ليس بشيء.

وأما المعتزلة فقال أبو الحسين البصري، وأبو الهذيل العلاف: إن كلام الله تعالى يجب أن يكون منزهاً عن النقص والعيب وما يوجب النقص، قالوا: وقد ثبت أن القرآن فيه خطاب الأمة بالتكليف وإسماعهم الأخبار والقَصَص، وإلزامهم الأمر والنهي، ووجود ذلك من غير سامع لا يكون مفيداً، والكلام الذي لا يفيد يكون عبثاً وهذياناً، وذلك يوجب نقصاً في المتكلم والكلام جميعاً، قالوا: فاقتضى ذلك أن لا يكون كلامه موجوداً إلا عند خطابه، وذلك يوجب أن يكون محدثاً مخلوقاً.

وتقرير الحجة في دعوى الأشاعرة أن الأمر لا يتناول المعدوم لأنه ليس بشيء

---

(١) انظر الإرشاد لإمام الحرمين ص ١١٩، ١٢٠، والبرهان في أصول الفقه ١/٢٧٤، وحاشية السعد على مختصر المنتهى ٢/١٥، البحر المحيط للزركشي ٢/٨٧٥.

(٢) غاية المرام ص ١٠٥ ـ ١٠٧، المغني في أبواب التوحيد ١٢/٣٤٩ ـ ٤٠٠.

وإنما يثبت الحكم فيه إذا وجد. وأما سائر المعتزلة فقالوا: أن المعدوم الممكن شيء[1].

ونقل المتكلمون هذه المسألة إلى علم الأصول . وقرر أهل الإثبات من المتكلمين ما ذهب إليه الأشعري من أن المعدوم مخاطب، وأن ما استنكره المعتزلة من استحالة كون المعدوم مأموراً[2] استنكار فيه مغلطة لأنه تعالى إذا ألزم في الأزل المكلف على تقدير وجوده، فما ألزمه إلا حالة وجوده، ولم يلزمه حالة عدمه شيئاً. وأجابوا عن قول المعتزلة: بأن من يتكلم وليس ثم أحد يعد عبثاً قالوا: أن العبث أن يتكلم الإنسان بكلامه اللساني وليس هناك من يسمعه فهذا قبيح عرفاً. والأشاعرة لا يعترفون في الأزل إلا بالكلام النفسي.

وحكى أبو الخطاب الحنبلي في تمهيده[3] عن أبي عبد الله الجرجاني أن المعتزلة وأكثر أصحاب أبي حنيفة على أن الأمر لا يتناول المعدومين وإنما يختص بالموجودين وعَلَّلَ الأشاعرة لجواز أمر المعدوم بأن الله سبحانه أمر في الأزل. والمعدوم مأمور على تقدير الوجود، أي أن سبحانه حكم وشرع قبل أن يخلق المكلف تقديراً لإيجاده، ولكن لا يؤاخذ به الحكم إلا بعد وصول الحكم إليه. وحاصله أنه يجوز وجود الأمر مع عدم المأمور مع إتفاقهم أنه لا يتعلق بالمعدوم حكم الخطاب إلا بعد وجوده.

وقال الكياالهراسي ـ فيما نقله عنه الزركشي[4] ـ: تعلق الأمر على تقدير الموجود منعه الأكثرون، وجوزه الأشعرية بل أوجبوه. قال الكيا: وقد عظم النكير في هذه المسألة على الأشعري حتى انتهى الأمر إلى إنكفاف طائفة من الأصحاب عن هذا المذهب منهم أبو العباس القلانسي وجماعة من القدماء، فقالوا: كلام الله في الأزل لا يتصف بكونه أمراً أو نهياً، ووعداً أو وعيداً.

---

(١) المواقف، ص٥٣، ٥٤.

(٢) انظر البرهان في أصول الفقه ١/٢٧٤، والمسودة لآل تيمية ص ٤٤، والنفائس ٢/٢/٧٥١، ٧٥٢.

(٣) التمهيد في أصول الفقه ١/١/٣٥٢، العدة لأبي يعلي ١/٢٩١، وانظر أصول السرخسي ١/٦٦.

(٤) البحر المحيط ٢/٨٧٧، ٨٧٨.

وإنما تثبت هذه الصفات عند وجود المخاطبين فيما لا يزال، وجعلوا ذلك من صفات الأفعال كالخالق والرازق.

قلت: والكيا أخذ هذا القول عن إمام الحرمين بالنص[1] . غير أن إمام الحرمين شكك في نسبة هذا القول للأشعري، قال: وقد تمادى المشغبون عليه،وانتهى الأمر إلى إنكفاف طائفة من الأصحاب عن هذا المذهب. قال: وقد سبق القلانسي رحمه الله من قدماء الأصحاب إلى هذا ـ أي إلى أن المعدوم مأمور بالأمر الأزلي ـ قال أي القلانسي: كلام الباري تعالى في الأزل لا يتصف بكونه أمراً ونهياً ووعداً ووعيداً ـ إلخ . . ثم وجه إمام الحرمين الكلام إلى القلانسي ناقضاً لما قاله الأصوليون. ثم ذكر في محاولة إثبات كون المعدوم مأموراً مسلكين.

الأول: أن المعدوم يجوز أن يكون مأموراً به، فلا يمتنع أن يكون مأموراً. وهذا رأي المعتزلة[2].

الثاني: أننا مأمورون بأمر الرسول ﷺ، وقد وجد أمره مع عدمنا. فالأمر بالتكليف الذي من شرطه الوجود والفهم قد يتعلق بالمعدوم على معنى أن الشخص الذي سيوجد يصير مأموراً ومكلفاً[3]. وهذا هو الذي قرره القاضي في التقريب[4].

ولم يرتض أمام الحرمين[5] هذين المسلكين فاعترض على الأول بأنه عري عن التحصيل، فإن المعنى يكون المعدوم مأموراً به أن المخاطب إقتضى منه أن يوقع ما ليس واقعاً، وهذا لا إمتناع فيه بل هو مقصود الآخر.

وعلى الثاني. بأنه ركيك فإن الإتفاق على أن المعدوم يستحيل أن يكون آمراً فكيف يسوغ الإستشهاد بممتنع وفاقاً.

---

(١) راجع البرهان في اصول الفقه ١/ ٢٧٠، ٢٧١.
(٢) المغني لعبد الجبار ١١/٣٦٧ ـ ٣٧٠.
(٣) كشف الأسرار لعلاء الدين البخاري ١/ ١١٥، وراجع نهاية السول ١/٢٩٨ ـ ٣١٥.
(٤) انظر التلخيص ج ١/١/٤٤٠.
(٥) البرهان ١/٢٧٢، المحصول ١/٢/٤٣١.

واختار لنفسه مسلكاً آخر. إعتمد فيه على إثبات كلام النفس. ثم إذا وجد المأمور إرتبط به الأمر عند بلوغه إياه.

وقد تبين فساد القول بالكلام النفساني في مسألة «الكلام»، لأن القائلين به لم يثبتوا ما هو؟ ولا تصوروه وإذا بطل القول بالكلام النفساني بطل الإستدلال به.

وأما قول المعتزلة أن الكلام عند عدم وجود مخاطب عبث. فالجواب: أن الكلام إنما يكون عبثاً إذا خلا عن فائدة، فأما إنفراد المتكلم به فلا يوجب ذلك أن يكون عاطلاً عن إفادة. وكلام الله منفرداً بوحدانيته دون وجود مخاطب يفيد فوائد.

منها: أنه ثبت له إستحقاق صفة الكلام في القدم. قال ابن الزاغوني[1]: وهذه من أكثر الفوائد ومنها: أنه يثبت له تحقيق العلم بأحوال المصنوعات من خلقه.

وأما تعلقهم بأن فيه خطاباً للمعدوم وذلك لا يصح، فليس بصحيح، لأن تقدم الخطاب على وجود المخاطب -إذا كان ذلك مشروطاً بوجود المخاطب- أمر صحيح جايز. ولهذا إنما حصلت المواجهة بالخطاب لمن كان في عهد النبي ﷺ -ثم إنا دخلنا في ذلك الخطاب وإن كان وجودنا بعد الخطاب بزمان طويل. فإذا جاز تقدم الخطاب على بعض المخاطبين معلقاً بشرط وجودهم، فكذلك الكل ولا فرق.

قال ابن الزاغوني: وقد تأكد هذا بقوله تعالى: ﴿**لأنذركم به ومن بلغ**﴾ الأنعام/١٩ . معناه أنا نذيركم بالقرآن ومن بلغه القرآن، فمن حدث فيما بعد فأنا نذيره. وبهذا ثبت صحة قوله تعالى: ﴿**وما أرسلناك إلا كافة للناس**﴾/سورة سبأ/٢٨.

قال: ومما يحقق هذا ويوضحه أنه قد يوجد في خطاب أهل التكليف

---

(١) الإيضاح في أصول الدين لوحة ٩٨.

بعضهم البعض بأوامر يكون المأمور بها في حالة الأمر معدوماً، ولهذا يوصي أن ينصب لأولاده من ينظر عليهم إمَّا باسمه أو بصفة يستحق بها النظارة كأن يكون عالماً أو قاضياً فيمتثل أمر الموصي ويعمل به بعد موته بالسنين الكثيرة.

فالنزاع بين المعتزلة والأشاعرة هو أن الخطاب يصح أن يخاطب به المعدوم بشرط وجوده أم لا يصح أن يخاطب به إلاَّ بعد وجوده؟. ولا نزاع بينهم أنه لا يتعلق به حكم الخطاب إلا بعد وجوده.

وسبب الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في خطاب المعدوم أن المعدوم في حال عدمه هل هو شيء أم لا؟ فذهبت طوائف من المعتزلة ما خلا أبا الحسين البصري وأبا الهذيل العلاف إلى أنه شيء في الخارج ، وذات وعين. وجعلوا في الخارج شيئين: أحدهما حقيقة المعدوم والآخر وجوده الزائد على حقيقته. قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي[1]: سمعت القاضي أبو الطيب يقول: سمعت القاضي أبا بكر يقول: لا أكفر المعتزلة إلا بقولهم: إن المعدوم شيء، لأن ذلك يؤديهم إلى القول بقدم العالم، لأنهم يجعلون العالم شيئاً في الأزل

والذي عليه جماهير الناس، وهو قول متكلمة أهل الإثبات والمنتسبين إلى أهل السنة والجماعة وعامة العقلاء أن الماهيات مجعولة، وأن ماهية كل شيء عين وجوده ،وأنه ليس وجود الشيء قدراً زائداً على ماهيته، بل ليس في الخارج إلا الشيء، وهو عينه ونفسه وماهيته وحقيقته ـ وليس وجوده وثبوته في الخارج زائداً على ذلك. فالمعدوم قبل وجوده ليس بشي أصلاً ولا ذات ولا عين.

قال ابن تيمية[2]: وعمدة من جعله شيئاً إنما هو لأنه ثابت في العلم، وباعتبار ذلك صح أن يخص بالقصد والخلق والخبر عنه والأمر به والنهي عنه وغير ذلك. قالوا: وهذه التخصيصات تمنع أن تتعلق بالعدم المحض.

وأجاب ابن الزاغوني عن احتجاج المعتزلة في قولهم بأن العلم يتناول

---

(١) شرح اللمع ١/ ٨٥.

(٢) الفتاوي، ٨/ ١٨٣، وانظر الإيضاح في أصول الدين لابن الزاغوني، ورقة ١٩.

المعدومات كما يتناول الموجودات فيكون العلم متعلقاً بالمعلوم سواء كان موجوداً أو معدوماً. قالوا: ولو لم يكن المعدوم شيئاً لوجب ألا يصح تعلق العلم به لأنه لا يصح تعلق شيء لا بشيء، أجاب ابن الزاغوني عن هذا بجوابين:

الأول: أن تعلق العلم بالمعلوم لا يفتقر إلى أن يكون المعلوم شيئاً، كما نعلم أن الله تعالى لا شريك له، والشريك في حقه معدوم، ولا نقول: إن الشريك شيء. قال: فبان بهذا أنه ليس من شرط العلم أن يتعلق بشيء.

الثاني: أن تعلق العلم بالمعلوم لا يعود إلى ذاته، وإنما يعود إلى معرفة ما لو ثبت في الوجود كان على ما تصوره العلم أن لو وجد. قال: وهذا تصور تعليمي وليس بتعلق ذاتي، وذلك لا يفتقر في كونه صوراً تعليمية إلى أن يكون أشياء.

والذي عليه جماهير الناس إلى أن المعدوم حال عدمه، والخارج عن الذهن قبل وجوده ليس بشيء أصلاً - ولا ذات ولا عين. وليس وجود الماهيات زائد على حقيقتها، فكل ما سواه سبحانه فهو مخلوق ومجعول ومبتدع ومبدوء له سبحانه وتعالى[1].

ولزوال الشبهة ورفع الاختلاف لا بد من التفريق بين الثبوت العيني وبين الوجود الذي هو الثبوت العلمي كما بينه ابن الزاغوني في جوابه الثاني[2]. وإيضاح ذلك أن الثبوت العلمي هو ما يكتبه الله ويقدره ويقضيه مما شاء مما علم أنه سيكون كما في الحديث الذي رواه مسلم[3] عن عبد الله بن عمرو بن العاص «كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة».

---

(١) ابن تيمية، الفتاوي ٩/٨، وذكر في هذه المجلدة أن المعدوم ليس بشيء في الخارج عند الجمهور، وصحح ذلك.

(٢) الإيضاح في أصول الدين، ورقة ١٩.

(٣) صحيح مسلم، كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام. رقم (٢٦٥٣).

وفي صحيح البخاري[1] عن عمران بن حصين عن النبي ﷺ أنه قال: «كان الله ولم يكن شيء قبله، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء ثم خلق السماوات والأرض». فأمثال هذه النصوص تبين أن المخلوق قبل أن يخلق كان معلوماً مخبراً عنه مكتوباً، فهو شيء باعتبار وجوده العلمي المقدر له، وإن كانت حقيقته التي هي وجوده العيني ليس ثابتاً في الخارج، بل عدم محض، ونفي صرف.

وإذا كان كذلك، كان الخطاب موجهاً إلى من توجهت إليه الإرادة وتعلقت به القدرة وخلق وكون كما قال سبحانه: ﴿**إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون**﴾سورة النحل/ ٤٠ فالذي يقال له: كن، هو الذي يراد، وهو حين يراد قبل أن يخلق له ثبوت وتمييز في العلم والتقدير، ولولا ذلك لما تميز المراد المخلوق من غيره[2].

وليس لهذه المسألة ـ الأمر بالمعدوم ـ صلة بأصول الفقه وليست مما ينبني عليها خلاف عملي. ولما أدرك الآمدي أن الأصولي لا شأن له بهذه المسألة أوجب عليه أن يقلد فيها قول المتكلمين.

وزعم أبو الخطاب في التمهيد[3]أن لهذه المسألة فائدة وهي أنه إذا احتج الآن علينا بآية أو خبر لزمنا على الحد الذي كان يلزمنا لو كنا في عصر النبي ﷺ موجودين، وعندهم لا يلزمنا ذلك إلا بدليل، إما أن نقيس على ما كان في عصر النبي ﷺ لاشتراكهما في العلة، أو غيره.

قلت: وهذه الفائدة ـ إن صحت ـ مبنية على مسألة أخرى غير مسألة المعدوم وهي أن صيغ المخاطبة كـ﴿**يا أيها الناس**﴾، و﴿**يا أيها الذين آمنوا**﴾ تخص الموجودين عند نزول الخطاب، أم تتناول من يأتي بعدهم؟.

---

(١) صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب وكان عرشه على الماء، وأخرجه أيضاً في بدء الخلق، وفي المغازي.

(٢) ابن تيمية، الفتاوى ٨/ ١٨٥.

(٣) التمهيد في أصول الفقه، ١/ ٣٥٣.

المسألة الثامنة والعشرون:
هل المخاطب يعلم كونه مأموراً قبل التمكن من الامتثال أم لا يعلم؟

أورد الأصوليون هذه المسألة في الشروط التي تجعل الإكراه مرفوع الحكم وذكروها ضمن شروط المكلف[1] فقالوا: يشترط أن يعلم المخاطب كونه مأموراً قبل زمن الامتثال حتى يتصور منه قصد الامتثال، وأن يعلم وجود شرطه، وتمكنه في الوقت، ومعنى هذا أن المكلف يقطع بالتزام ما كلف مع التردد في حكم العاقبة، وهذا مذهب الأشاعرة مذهب كافة الأصوليين - إلا المعتزلة وإمام الحرمين - أن المكلف يعلم كونه مأموراً قبل زمن الامتثال حتى يتصور فيه قصد الامتثال[2]. والمراد بالعلم القطعي أي أن المكلف يقطع بكونه مكلفاً قبل زمن الامتثال، وأما مجرد الظن فلا خلاف فيه لأن الشروع في الفعل لا يشترط فيه القطع بل يكفي غلبة الظن.

وقالت المعتزلة لا يصح علمه بتوجه الأمر عليه إلا بعد الإقدام على الامتثال، أو بعد مضي زمن يسع مع تركه له[3]. فلا يعلم المكلف بأنه مأمور في أول وقت توجه الخطاب عليه ما لم يمض زمن الإمكان، حتى لو اشتغل بالامتثال في الحال لم يعرف الوجوب أيضاً ما لم يمض زمن يتصور فيه الامتثال. قال القاضي عبد الجبار: اعلم أنه ليس من شرط المكلف أن يعلم كونه مكلفاً الفعل قبل أن يفعله؛ لأن ذلك لو كان من شرطه لقطع على أنه سيبقى لا محالة وقد ثبت خلافه؛ لأن الواحد منا يجوز على نفسه الاخترام في كل حال، ولأن القطع على ذلك يجري مجرى الإغراء بالمعاصي فيجب ألا يكون ذلك شرطاً.

والتنازع في هذه المسألة هو تنازع في تحقيق الزمن الذي يصح فيه علم المكلف بأنه مأمور بالفعل.

---

(١) المستصفى ٨٦/١، الأحكام للآمدي ٢٢٢/١، شرح الكوكب المنير ٤٩٠/١.
(٢) البرهان ٢٨٠/١، المحصول ٤٦٢/٢/١ - ٤٦٥.
(٣) نهاية الوصول للهندي ٢/ورقة ١٩٣،
(٤) المغني لعبد الجبار ٤٠٣/١١.

قال القاضي أبو بكر[1] في توجيه قول المعتزلة: وحقيقة أصلهم في ذلك أن الأمر لا يتضمن إيجاب الامتثال مقترناً به، بل يتعين بآخر الامتثال عن اتصال الأمر ولو بزمان. قال القاضي: ثم من أصلهم أن ما تحقق حدوثه عن الامتثال فلا يكون المكلف في حال حدوثه مأموراً به، وإنما يتحقق الوجوب فيما سيفعله في الثاني، فاستحال عندهم إعتقاد الوجوب مع الأمر، واستحال إعتقاده مع حدوث الامتثال. ولهذه الأصول التي أومأنا إليها ـ قالت المعتزلة ـ لا يصح من المكلف أن يعلم كون نفسه مأموراً قطعاً.

قال الزركشي: وعمدتهم أنه غير عالم ببقاء الإمكان له إلى إنقراض زمان يمتنع الفعل المأمور به، والإمكان شرط التكليف والجاهل بوقوع الشرط جاهل بوقوع المشروط لا محالة[2].

فالخلاف في هذه المسألة واقع في الوقت الذي يصح أن يكون المكلف عالم بأنه مأمور بالفعل.

هذه المسألة مأخذها قريب من المسألة السابقة وهي تكليف من علم الله أنه يمنع من الفعل وقد سبق الكلام عليها في مسألة تكليف ما لا يطاق.

حاصل الخلاف كما ذكره الزركشي في البحر[3] يرجع إلى أن التمكن من الامتثال هل هو شرط في توجه الخطاب، أو شرط في إيقاع الفعل المكلف به وحصوله.

فالمعتزلة يقولون: إن المكلف إذا دخل عليه رمضان، أو وقت الصلاة فإنه يجب عليه الشروع في العبادة لا على أنه يقطع بأنه يكون متمكناً منه، فإن القطع بذلك يقتضي القطع ببقائه، وهو متعذر، لإمكان الموت، بل بناء على الظن الغالب، فإن الأصل بقاء الحياة واستمرار القدرة، فلو مات قبل إتمام الصلاة تبين أنها لم تكن واجبة عليه.

---

(١) التلخيص ج١/١/٤٢٤، ٤٢٥، الأمدي، الإحكام ١/٢٢٢.

(٢) البحر المحيط ٢/٨٥٨.

(٣) المصدر نفسه ص ٨٦١.

وأما على رأي الأشاعرة فإنه لا يدل على عدم الأمر بل يدل على عدم لزوم الإتمام.

قلت: وهذه المسألة هي قريبة من مسألة: الفعل حال حدوثه مأمور به أم لا؟ وكلاهما مبنية على الإستطاعة لكن على اختلاف في المدرك.

فمسألة المخاطب هل يعلم كونه مأموراً قبل التمكن؟ فإن التمكن هنا معناه الإستطاعة.

فالتمكن الناجز وهي القدرة المقارنة للفعل المصححة له شرط الإمتثال لا شرط تعلق الخطاب، وتوجه الخطاب مشروط بوجود القدرة والإمكان.

قال ابن برهان في الأوسط كما نقله عنه الزركشي[1]: الواحد منا يعلم كونه مأموراً على الحقيقة هذا مذهب كافة الأصوليين والفقهاء، ونقل عن ابن هاشم أنه قال: لا يعلم ذلك، وهو مبني على تكليف العاجز هل يجوز أم لا، وشبهه أبي هاشم أن الإستطاعة مصاحبة للآخر وهي غير معلومة لنا فلا يكون المأمور معلوماً.

وأما مسألة: الفعل حال حدوثه مأمور به أم لا فهي مسألة مبنية على وقت تعلق الإستطاعة بالفعل.

وهذه المسألة كلامية لا علاقة لها بأصول الفقه بل صرح ابن برهان[2] أنه لا فائدة لها من جهة الفقه . والله أعلم.

---

(١) البحر المحيط ١/٨٥٦.

(٢) الوصول ١/١٧١.

المسألة التاسعة والعشرون:
التكليف المعلق على شرط يعلم الآمر أن المكلف لا يبلغه يجوز أم لا؟

هذه المسألة أوردها الأصوليون في معرض الحجاج على أن المكلف هل يعلم كونه مكلفاً قبل التمكن من الامتثال؟ ومثلوا لهذه المسألة: بما إذا أمر الله بصوم رمضان وهو يعلم موت المأمور في رمضان، فهل يصح التكليف به؟، وجعلها المصنفون في علم الكلام من أهل الإثبات من شروط المكلف، وخالفهم المعتزلة في ذلك فقال القاضي عبد الجبار في كتابه المغني[٢] في الجزء المتعلق بالتكليف: فصل فيما عدده من شرائط المكلف وليس منه، ثم بين أنه يحسن منه سبحانه وتعالى أن يكلف من المعلوم أنه يكفر ويموت، فلا يجوز أن يجعل من صفات المكلف أن يكون عالماً بأن المكلف سيطيع لا محالة.

قال جمهور الناس من الفقهاء والمتكلمين: يجوز أن يأمر الله تعالى المكلف بما يعلم الله منه أنه لا يفعله.

قال القاضي أبو بكر[٣]: إن الأمر إذا صدر من الواحد منا مع إنطواء الغيب عنه فيصح تقييد أمر المتوجه على مخاطبه بشرط بقائه على صفات المخاطبين. فأما أمر الله تعالى فيصح، على أصول أهل الحق، أن ترد الصيغة عنه مقيدة ببقاء المأمور مع علمه سبحانه بما يكون. وهذه المسألة كلامية، ذكرها أبو الحسن الأشعري في كتابه المقالات[٤]، فقال: اختلف المتكلمون أن يكون علم الله على شرط على مقالتين.

---

(١) المسودة، ص ٥٢، والبحر المحيط ١/٨٦٢.
(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل ١١/٤٢١.
(٣) التلخيص ج ١/١/٤٣٠.
(٤) مقالات الاسلاميين ١/٢٦٠.

الأولى: أن الله يعلم أنه يعذب الكافر إن لم يتب من كفره، وأنه لا يعذبه إن تاب من كفره ومات. وهذا قول كثير من المتكلمين من معتزلة البصريين.

الثانية: وقال هشام وعباد: لا يجوز ذلك لما فيه من الشرط، والله عز وجل لا يجوز أن يوصف بأنه يعلم على شرط، ويخبر على شرط.

وجوز مخالفوهم أن يوصف الله سبحانه بأنه يخبر على شرط، والشرط في المخبر عنه، ويعلم على شرط، والشرط في المعلوم.

ثم نقل الأصوليون هذه المسألة إلى أصول الفقه، وصوروها لتوافق الأحكام العلمية. والخلاف فيها مع المعتزلة؛ فإن الناس يجوزون أن يأمر الله تعالى المكلف بالفعل مع أنه يجوز أن يموت قبل حضور وقت ذلك الفعل، ولو مات المكلف دل موته على أنه ما كان مراداً بذلك الخطاب.

وقالت المعتزلة: يمتنع ذلك ولا فائدة فيه، بناء على أن المأمور به لا بد وأن يكون مراداً للآمر[1]. وهذه المسألة في الحقيقة من جنس مسألة نسخ الشيء قبل وقت وجوبه.

قال في المسودة[2]: أمر الله عبده بما يعلم أنه يمتنع منه، صورتها أن يقول له: إذا جاء الزوال فصلِّ، وهو يعلم أنه يموت قبل الزوال. فعندنا: هذا أمر صحيح لأن من أصلنا أن فائدة الأمر تنشأ من نفس الأمر لا من الفعل المأمور به، فيحصل إعتقاد الوجوب والعزم على الطاعة، ويكون سببه الإمتحان والإبتلاء، وهو أحد ركني الشرائع والركن الآخر تضمن الأفعال المصالح.

وينبغي على مساق هذا: أن نجوزه وإن علم المأمور أنه يموت قبل الوقت، كما يجوز توبة المجبوب من الزنا، وألا يوجد قطع من السرقة، ويكون فائدته العزم على الطاعة بتقدير القدرة ـ وإن كان لها ضرب من التعليق ـ ولكن تشبه النسخ قبل التمكن، لأن ذلك رفع للحكم بخطاب، وهذا رفع للحكم بتعجيز.

---

(١) المعتمد ١/١٥٠، المغني

(٢) المسودة ص ٥٣.

والخلاف في هذه المسألة راجع إلى تحقق الأمر بالشرط في حق الله تعالى. ومثاله إذا علم الله أن زيداً سيموت غداً، فهل يصح أن يقال: إن الله أمره بالصوم غداً بشرط أن يعيش غداً أم لا؟. فأجازه الجمهور، ومنعه المعتزلة، وقالوا: يستحيل أن يرد الأمر مقيداً بشرط بقاء المكلف، وزعموا أن الشرط في أمره محال، لأن الشرط إنما يقع حيث الشك، والباري سبحانه منزه عنه[1].

قال ابن اللحام في قواعده[2]: قال أبو العباس: والتحقيق أن الخلاف فيها مع غلاة القدرية من المعتزلة وغيرهم، وهم الذين يقولون: لم يعلم الله أفعال العباد حتى حملوها مثل معبد الجهني، وعمرو بن عبيد، وهم كفار.

قالوا: لو سلم تحقيق التكليف بمثله، فالفرق أن المكلف به معلوم هاهنا، فصح إعتقاد وجوبه والعزم عليه والشروع فيه، ثم إذا طرأ العذر سقط.

ولا وجه للتردد في الشرط مع علم الرب سبحانه بأنه يعلم، وفي هذا التكليف المعلن على شرط فائدة: وهو أن القصد بذلك إبتلاء المكلف وامتحانه في توطين النفس على الإمتثال والعزم ليظهر المطيع من العاصي.

المسألة الثلاثون:

١: تقدم العلم هل ينافي الأمر والنهي؟

٢: هل يكون العبد قادراً على غير الفعل الذي فعله، الذي سبق به العلم والكتاب؟

هاتان المسألتان لم يذكرهما الأصوليون أصالة وإنما ذكروها في نزاعهم في جواز تكليف ما لا يطاق. وهاتان المسألتان مرتبطتان بمسألتين تقدمتا وهما:

---

(١) انظر البحر المحيط للزركشي ٨٦٣/١، الأحكام للآمدي ٢٢٣/١، ٢٢٤، والمحصول ٤٦٣/٢/١ - ٤٦٤.

(٢) القواعد والفوائد الأصولية ص ١٨٩.

هل المخاطب يعلم كونه مأموراً قبل التمكن. وهل التكليف المعلق على شرط يجوز؟

والأصوليون ينسبون القول بما لا يطاق إلى أهل السنّة والجماعة. وهؤلاء جعلوا لفظ (ما لا يطاق) لفظاً عاماً يدخل فيه كل فعل، لكون القدرة عندهم لا تكون إلا مع الفعل، فيدخل فيه خلاف المعلوم ويدخل فيه المعجوز عنه، ويدخل فيه الممتنع لذاته. ولم يقل أحد من أهل العلم المقتدى بهم أن هذه الثلاث مما يدخله التكليف.

وحكاية هذا القول عن أهل السنّة والجماعة لا تصح، فإنهم لا يقولون بنفي القدرة مطلقاً، ولكنهم يقولون بأن الفاعل اختص بقدرة لا توجد في التارك.

وهذه المسألة مبنية على الإستطاعة، فمن قال: إن الإستطاعة قد تتقدم الفعل، وقد توجد دون الفعل يقول: إن العبد يقدر على غير ما فعل، ولما علم وكتب أنه لا يفعله.

ومن قال إن الإستطاعة لا تكون إلا مع الفعل يقول: العبد لا يستطيع غير ما يفعله، وهو ما تقدم به العلم والكتاب وهؤلاء يقولون: إن التارك لا إستطاعة له بحال، ويقولون إن كل من عصى الله فقد كلفه الله ما لا يطيق.

وهذا قول أكثر متكلمة الإثبات من الأشاعرة، ومنهم من زعم أن تقدم العلم والكتاب بالشيء يمنع أن يقدر على خلافه ـ كما قال الرازي: إن كلف المعلوم فقد كلف ما لا يطيقه. قال القرافي في تعليقه على قول الرازي «يجوز ورود الأمر بما لا يقدر عليه المكلف» (١): ما لا يقدر المكلف عليه قد يكون معجوزاً عنه متعذراً عادة لا عقلاً كالطيران في الهواء؛ فإنه متعذر عادة ممكن عقلاً. وقد يكون متعذراً عقلاً، ممكناً عادة، كمن علم الله تعالى عدم إيمانه؛ فإنه يستحيل وقوع الإيمان منه عقلاً لإستحالة خلاف المعلوم(٢).

---

(١) المحصول ١/ق ٢/٣٦٣. وانظر المستصفى ١/٨٦، كشف الأسرار ١/١٩١.

(٢) النفائس ج ٢/٢/٦٣٢.

ولهذا قال الرازي وطائفة قبله إن تكليف الممتنع لذاته واقع في الشريعة. وهاتان مسألتان إحداهما مستلزمة للأخرى.

الأولى: عِلم الله سبحانه لأفعال العباد قبل أن تكون هل يلزم من كونه سبحانه عالماً بها قبل وجودها منافاة الأمر بها، كما لو علم الله سبحانه أن بعض عباده يعصونه ويطيعون الشيطان، ثم يأمرهم أن يطيعوه ويعصوا الشيطان؟. وهذا قول أوائل القدرية.

الثانية: إن علم الله سبحانه لما سيفعله العبد هل يدل على أن العبد ليس بفاعل لفعله الإختياري، لأنه ليس بقادر عليه لسبق العلم؟

وجعل الرازي[1] سبق علم الله بوجود الشيء أو عدمه ينافي أمر الله عبده بما يقتضي مخالفة السابق من علمه فقال: علم الله - تعالى - بعدم إيمان زيد ينافي وجود إيمان زيد، فإذا أمره بإدخال الإيمان في الوجود - حال حصول العلم بعدم الإيمان - فقد كلفه الجمع بين المتنافيين، واستشهد بتكليف الله تعالى أبا لهب بالإيمان، وأخبر عنه أنه لا يؤمن قال: فقد صار مكلفاً بأن يؤمن بأنه لا يؤمن، قال: وهذا التكليف بالجمع بين الضدين.

وما ذهب إليه الرازي مخالف للصواب، فإن من أخبر الله سبحانه أنه لا يؤمن بعد أن دعاه النبي ﷺ إلى الإيمان، فقد حقت عليه كلمة العذاب، وهذا لم يبق مخاطباً بهذين الأمرين المتناقضين كالذي يعاين العذاب والملائكة وقت الموت لم يبق مخاطباً بأن يؤمن. ثم الإحتجاج بقصة أبي لهب حجة باطلة فإن الله أمر أبا لهب بالإيمان قبل أن تنزل السورة، ولما أصر وعاند استحق الوعيد كما استحق قوم نوح حين قيل له: **﴿إنه لن يؤمن من قومك إلاَّ من قد آمن﴾** وحين استحق أبو لهب الوعيد - أخبر الله بالوعيد الذي يلحقه ولم يكن حينئذ مأموراً أمراً يطلب به منه الإيمان[2].

---

(١) المحصول ١/ق ٢/٣٧٦.

(٢) الإحكام للآمدي ١/١٩٥.

قال ابن تيمية[1]: أما تكليف أبي لهب وغيره بالإيمان فهذا حق، وهو إذا أُمر أن يُصدِّق الرسول في كل ما يقوله، وأخبر مع ذلك أنه لا يصدقه بل يموت كافراً، لم يكن هذا متناقضاً ولا هو مأمور أن يجمع بين النقيضين، فإنه مأمور بتصديق الرسول في كل ما بلغ، وهذا التصديق لا يصدر عنه فإذا قيل له: أمرناك بأمر ونحن نعلم أنك لا تفعله لم يكن هذا تكليفاً للجمع بين النقيضين ثم قال: وهذا كله لو قدر أن أبا لهب أسمع هذه الآية، وأمر بالتصديق بها، وليس الأمر كذلك، لكن لما أنزل الله قوله: ﴿سيصلى ناراً ذات لهب﴾لم يسلم لهم أن الله أمر نبيه بإسماع هذا الخطاب لأبي لهب، وأمر أبا لهب بتصديقه بل لا يقدر أحد أن ينقل أن النبي ﷺ أمر أبا لهب أن يصدق نزول هذه السورة. فقوله: «أنه أمر أن يصدق بأنه لا يؤمن» قول باطل لم ينقله أحد من علماء المسلمين. فنقلة عن النبي ﷺ قول بلا علم، بل كذب عليه.

قال ابن تيمية: فإن قيل: فقد كان الإيمان واجباً على أبي لهب، ومن الإيمان أن يؤمن بهذا، قيل له: لا نسلم أنه بعد نزول هذه السورة وجب على الرسول أن يبلغه إياها، بل ولا غيرها. بل حقت عليه كلمة العذاب كما حقت على قوم نوح إذ قيل له: ﴿لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن فلا تبتئس بما كانوا يفعلون﴾وبعد ذلك لا يبقى الرسول مأموراً بتبليغ الرسالة، فإنه قد بلغهم فكفروا حتى حقت عليهم كلمة العذاب.

وعلمه سبحانه بما أخبر عما يكون من أفعال العباد قبل أن تكون لا ينكره أحد إلا فرقة من غلاة القدرية، وقد كفرهم الصحابة رضي الله عنهم[2]، وبدعتهم في هذا الإنكار جاءت من عجزهم عن الفهم في الجمع بين الإيمان بِقَدَر الله، والإيمان بأمره ونهيه ووعده ووعيده، وظنوا أن ذلك ممتنع، فقالوا: لم يكن الله سبحانه وتعالى ـ عما يقولون ـ قد علم قبل الأمر، من يطيع ومن يعصي؛ لأنهم ظنوا أن من عُلم ما سيكون لم يحسن منه أن يأمر، وهو يعلم أن

---

(١) الفتاوى ٨/٤٧٢.

(٢) الفتاوى ١٣/٣٦.

المأمور يعصيه ولا يطيعه، وظنوا أيضاً أنه سبحانه إذا علم أنهم يفسدون لم يحسن أن يخلق من يعلم أنه يفسد.

والله سبحانه قد أخبر عما يكون من أفعال العباد قبل أن تكون، وأعلم سبحانه من شاء من ملائكته وغيرهم. قال تعالى: **﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون﴾**. البقرة/ ٣٠.

فالملائكة حكموا بأن الآدميين يفسدون ويسفكون الدماء قبل أن يخلق الإنس، ولا يمكن أن يقولوا ذلك إلا بعلم علمهم الله فإنهم قالوا **﴿سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا﴾** وقوله سبحانه: **﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾** يدل على أنه سبحانه يعلم أن آدم يخرج من الجنة ويكون خليفة في الأرض.

وليس في القول بالمسألتين ما يقتضي كون العبد مجبوراً لا قدرة له ولا فعل كما تقوله الجهمية المجبرة.

واستدل الرازي[1] أيضاً بأنه سبحانه إذا أخبر عن أقوام معينين أنهم لا يؤمنون ثم آمنوا لانقلب خبر الله تعالى الصدق كذباً قال: والكذب محال على الله تعالى، ومثل بقوله تعالى: **﴿إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون﴾** البقرة/٦، وقوله سبحانه: **﴿لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون﴾** سورة يس/٧.

ومراد الرازي بقوله: لا نقلب الصدق كذباً، أي ينقلب علم الله جهلاً، لأنهم لو آمنوا وعلم الله سبحانه أنهم لا يؤمنون لكان إخباره كذباً، وعلمه جهلاً ـ تعالى سبحانه العليم ـ وتقدست صفاته العظيمة.

وهذا الافتراض لا يلزم، لأن العلم والمعلوم متلازمان، والحال غير مكشوف لنا، فإذا وقع الإيمان منهم أولاً علمنا أن الحاصل في الأول هو العلم بالإيمان دون الكفر، وإذا فرض حصول الكفر علمنا أن الحاصل في الأول هو العلم الكفر دون الإيمان، وإذا كان كذلك لم يلزم ما ذكرتم من الانقلاب[2].

---

(١) المحصول ١/ق ٣٧٨/٢. (٢) راجع ما قلناه عن شبهة الانقلاب في مسألة: تكليف ما لا يطاق.

المسألة الحادية والثلاثون:
هل يقال: إن الإنسان فاعل على الحقيقة؟ أو فاعل اختياراً؟

هذه المسألة[١] يستدل بها متكلمة الإثبات من الأصوليين على أن الحسن والقبح لا يثبت بالعقل، وأن تكليف ما لا يطاق واقع في الشرع، فقالوا: إن العبد غير مختار في فعله، وحينئذ يكون فعله: إما اضطرارياً، أو اتفاقياً. ثم استخلصوا أن أفعال العبد كلها مخلوقة لله تعالى. وهذه طريقة صاحب المحصول[٢]، فإن العبد عنده مجبور على فعله. والجبر حق يوجب وجود الأفعال عند وجود الأسباب التي يخلقها الله، وامتناع وجودها عند عدم شيء من الأسباب، وإذا كان العبد مجبوراً يمتنع أن يكون الفعل حسناً أو قبيحاً لمعنى يقوم به[٣].

وسلك ابن الحاجب[٤] في الاستدلال على أن الحسن والقبح ليسا بصفتين ذاتيتين للفعل طريق صاحب المحصول، ولكنه ضعفه ولم يرتضه. وتقرير استدلاله: أن فعل العبد غير مختار وكل ما ليس بمختار لا يكون حسناً ولا قبيحاً لذاته، فلا يكون فعل العبد حسناً ولا قبيحاً لذاته. فالفعل إنما يكون حسناً وقبيحاً إذا صدر عن اختيار، وفعل العبد إن كان لازماً - وهو ما عبر عنه صاحب المحصول بأنه اضطراري - أي لا يكون العبد متمكناً من تركه - فواضح كونه غير مختار، وإن كان جائزاً - أي يتمكن العبد من تركه - عاد وصف الفعل إلى أنه اضطراري أو اتفاقي، فيعود التقسيم أو يتسلسل وهو محال.

ثم ضعف ابن الحاجب هذا الدليل من ثلاثة وجوه ودلالة المقصود في الثالث منها وهو: أن الدليل المذكور لو كان صحيحاً، لزم ألا يوصف فعل العبد

---

(١) يراجع في هذه المسألة المحصول للرازي ١/١/٦٤ - ١٦٥، ١/٢/٣٨٨، نهاية الوصول للصفي الهندي ١/ورقة ١٠٩.

(٢) المحصول ج ١/٢/٣٨٠.

(٣) البحر المحيط ١/٣٥٦، النفائس ٢/٢/٦٦١.

(٤) منتهى الوصول/٣٠.

بحسن ولا قبح شرعاً، لأن فعل العبد غير مختار لما ذكر، وغير المختار لا يتصف بالحسن والقبح شرعاً بالإجماع.

ثم قال: والتحقيق أن فعل العبد يترجح بالاختيار[1].

وأما الأصفهاني شارح المحصول فإنه قرر أن أفعال العبد اضطرارية، واستدل بذلك بكلام طويل خلاصته أن رجحان فاعلية العبد على تاركيته، إما أن يتوقف على المرجح أو لا يتوقف أو يتوقف في بعض الأفعال. قال: والحصر في القسمين ضروري، ولا جائز أن يكون من العبد المرجح كله ولا بعضه، وإذا بطل كون المرجح كله أو بعضه من العبد، تعين بالضرورة كون المرجح التّام من غير العبد فيلزم كون أفعال العباد اضطرارية[2].

ولما كان القول بأن أفعال العباد غير اختيارية، مناف لما قرره الشرع والعقل، تنبه الأصفهاني فقال عقب إيراده للدليل المذكور آنفاً: واعلم أن هذا الدليل نحن تكلفناه للأشاعرة مع ما فيه من الضعف قال: وفيه نظر.

وزاد التبريزي فقال: واعلم أن بناء هذه المسألة ـ أي تكليف ما لا يطاق ـ على سلب قدر العباد فرار من فقهها وإبطال لفائدة بعينها بالنظر. قال: وقد وقع الخلاف بين العلماء في طرفي جوازها وعدمها، فإذا أحلنا الأفعال الاختيارية استحالت المسألة، وصار الواجب وقوعه يُنْعَتُ بما لا يطاق[3].

وقال بعض المعتزلة: أن الأفعال تنقسم إلى حسن وقبيح، لصفات قائمة بهما، والعبد هو المحدث لها بدون قدرة الله، وبدون خلقه. وهذه طريقة أبي الحسين البصري صاحب المعتمد.

وأصل الخلاف في هذه المسألة هو اختلاف الناس في قدرة العبد، وقدرة الرب، هل تتناول الفعل القائم بالفاعل، أو تتناول مقدوره، أو يتناول كلا النوعين؟

---

(1) ابن الحاجب، منتهى الوصول ص٣٠.
(2) الكاشف ٢/١/٢٨٠ ـ ٢٨٧.
(3) تنقيح المحصول ١٩٨/١.

فقالت المعتزلة: أن العبد يقدر على الفعل القائم بذاته، وعلى المقدور المتوصل، فالعبد فاعل على الحقيقة، ومنشىء ومحدث ومخترع على الحقيقة لا على المجاز[1].

وأما الرب سبحانه، فإنه لا يقدر إلا على المنفصل، فلا يقدر على ما يقوم بذاته، ولا يقدر على عين مقدور العبد فهؤلاء اعتقدوا أن الرب سبحانه لا يخلق أفعال العباد، ولا يشاء كل ما يكون. وحجتهم في ذلك: أنه لو كان مقدوراً لهما لزم إذا أراده أحدهما وكرهه الآخر، مثل أن يريد الرب تحريكه ويريد الإنسان عكسه ـ أن يكون مقدور العبد موجوداً معدوماً، لأن المقدور من شأنه أن يوجد عند توافر دواعي القادر، وأن يبقى على العدم عند توفر صارفه. فلو كان مقدور العبد مقدوراً لله لكان إذا أراد الله وقوعه وكره العبد وقوعه لزم أن يوجد لتحقق الدواعي، ولا يوجد لتحقق الصارف وهو محال. ووجهتهم في ألَّا يكون الله قادراً على مقدور العبد: أن الرب منزه عن القبائح، وذنوب العباد قبيحة، وسبحانه لا يفعل القبيح، وإرادتها قبيحة، وهو لا يريد القبيح[2].

والعبد عند هؤلاء هو الذي يحدث إرادته، وليست مخلوقة لله سبحانه. والله مكنه من إحداث إرادته، بأن خلقه كذلك. وهؤلاء ضلوا، إذ نسبوا الله سبحانه إلى العجز[3].

وقالت الأشعرية[4]: إن الإنسان ليس بفاعل على الحقيقة، والفاعل هو الله سبحانه فأفعال العباد مقدورة للرب، والمؤثر فيها قدرة الرب دون قدرة العبد. واحتجوا: بأن الله إذا أراد تحريك جسم وأراد العبد تسكينه، فإما أن يمتنعا معاً وهو محال، وبيان ذلك في الكتب الكلامية، أو يقعا معاً وهو محال، أو يقع أحدهما وهو باطل لأن القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد، وإذا كان كذلك امتنع الترجيح.

---

(١) المغني لعبد الجبار ١٧٨/٨ ـ ١٩٨.

(٢) الإنصاف للباقلاني ص١٥٧، درء تعارض العقل والنقل ٨٢/١.

كتاب التوحيد ص ٩١.

(٤) الإنصاف ص ١٤٤.

وهذه الحجة باطلة لأن أهل السنة يمتنع عندهم أن الله سبحانه يريد تحريك جسم، ويجعل العبد مريداً لأن يجعله ساكناً مع قدرته على ذلك، فإن الإرادة الجازمة مع القدرة تستلزم وجود المقدور، فلو جعله الرب مريداً مع قدرته لزم وجود مقدوره، فيكون العبد شاء ما لا يشاء الله وجوده. وهذا ممتنع، بل ما شا الله وجوده يجعل القادر عليه مريداً لوجوده، لا يجعله مريداً لما يناقض مراد الرب.

وكذلك حجة المعتزلة فإنها مبنية على تناقض الإرادتين مشيئة الله للفعل، وكراهة العبد له، وهذا تقدير ممتنع لأنهم نقلوه من تقدير ربين وإلهين، وهو قياس باطل لأن العبد مخلوق لله هو وجميع مفعولاته ليس هو مثلاً لله ولا نداً له. وهذا ممتنع كما بيناه فإن العبد إذا شاء أن يفعل شيئاً لم يشأه حتى يشاء الله مشيئته كما قال تعالى: **﴿لمن شاء منكم أن يستقيم، وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين﴾** سورة التكوير/٢٨ ـ ٢٩. وما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن[1].

وهؤلاء جعلوا العبد لا يقدر إلا على ما يقوم بذاته، لا يقدر على شيء منفصل عنه. وأما الرب سبحانه لا يقدر إلا على المخلوق المنفصل عنه، وأما الفعل القائم به فلا يقدر عليه. وبهذا استدل ابن الخطيب في المحصول على وقوع التكليف بما لا يطاق، فإنه قال: أفعال العبد مخلوقة لله تعالى: وإذا كان كذلك كان التكليف تكليف ما لا يطاق[2].

وأصل هذا القول للجهم بن صفوان، فإن الأشعرية وبعض المثبتين للقدر وافقو الجهم في أصل قوله بالجبر، وإن نازعوه في بعض ذلك نزاعاً لفظياً أتوا بما لا يعقل ـ كما قالوه في الكسب. وهؤلاء ضلوا، إذ نسبوا إلى الله سبحانه الظلم حين أرادوا تنزيهه عن العجز.

وأصل الخطأ في جعل الفعل حقيقة لله مجازاً للعبد، وأن العبد غير مختار هو الظن بأن الفعل هو المفعول، والخلق هو المخلوق، فلما اعتقدوا أن أفعال العباد مخلوقة مفعولة لله قالوا: فهي فعله. فلما سألهم المعتزلة: أهي فعل للعبد؟

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٨٥.
(٢) المحصول ١/٢ ص ٣٧٨.

اضطربوا فقالوا: بل هي كسبه لا فعله، ولم يفرقوا بين الكسب والفعل بفرق محقق.

والصواب الذي يدل عليه الكتاب والسنة، والذي عليه أئمة أهل السنة: أن قدرة الرب وقدرة العبد تتناول كلا النوعين: الفعل القائم بالفاعل، ومقدوره. وذلك أن القدرة هي القدرة على الفعل، والفعل نوعان: لازم ومُتَعدٍّ.

فما يدل على قدرة الرب سبحانه على الأفعال القائمة به، ما جاء في الاستواء كقوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء﴾ والنزول والمجيء كقوله تعالى: ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفا﴾ سورة الفجر/٢٢ ونحو ذلك، فإن هذه الأفعال لازمة لا تتعدى إلى مفعول بل هي قائمة بالفاعل.

وما يدل على قدرة الرب سبحانه وتعالى على الأعيان قوله سبحانه: ﴿ولقد خلقنا الإنسان﴾، ﴿وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش﴾.

وحكى أبو الحسين البغوي[1] وغيره إجماع أهل السنة على أن العبد فاعل حقيقة، وله قدرة وإختيار، وقدرته مؤثرة في مقدورها. وقد أخبر سبحانه في كتابه أن العباد يفعلون، ويصومون، ويعملون، ويؤمنون، ويكفرون. وأخبر سبحانه أن لهم إستطاعة وقوة في غير موضع، قال سبحانه وتعالى: ﴿وأوحينا إليهم فعل الخيرات وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة﴾ الأنبياء/٧٣. وقال: ﴿وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا﴾ الأنبياء/٧٣. وقال تعالى عن إبراهيم ﴿ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك﴾ البقرة/١٢٨ فطلب خليل الله من ربه أن يجعله مسلماً ومن ذريته أمة مسلمة له، وهذا صريح في أن الله يجعل الفاعل فاعلاً.

فالعبد فاعل لفعله حقيقة وقدرته لها تأثير في فعله، والله سبحانه جعله فاعلاً محدثاً له فالله سبحانه خالق وفاعل كل شيء بما خلقه من الأسباب، وليس شيء

---

(١) حكاه عنه ابن القيم في شفاء العليل، ص١٣١.

من الأسباب مستقلاً بالفعل، بل هو محتاج إلى أسباب أخر تعاونـه، وإلى دفع موانع تعارضه، ولا تستقل إلا مشيئة الله تعالى، فإنه ما شاء كان وما شاء العبد لم يكن، فما شاء الله كان وإن لم يشأ العبد، وما لم يشأ لم يكن ولو شاء العبد. وهذا قول جماهير أهل السنة من جميع الطوائف، وهو قول كثير من أصحاب الأشعري كأبي إسحاق الأسفرايني وأبي المعالي الجويني، والقاضي الباقلاني[1].

وأما نسبة الأفعال التي هي ظلم وفحش من فاعلها، فهي من مخلوقات الله سبحانه، والله سبحانه ليس بفاعل لها، كما أنه سبحانه إذا خلق فعل العبد الذي هو صوم وصلاة لم يكن سبحانه صائماً ولا مصلياً، وإذا خلق جوعه وعطشه لم يكن سبحانه جائعاً ولا عطشاناً، فالله سبحانه إذا خلق في محل صفة أو فعلاً لم يتصف هو بتلك الصفة ولا ذلك الفعل. ففرق بين فعله هو، وبين ما هو مفعول مخلوق له. وليس في مخلوقه ما هو ظلم منه وإن كان بالنسبة إلى فاعله الذي هو الإنسان ـ ظلم.

وهذا البيان لهذه المسألة هو الذي يكشف خطأ المعتزلة ومن وافقهم، الذين يقولون: ليس لله فعل إلا ما كان منفصلاً عنه، فلا يقوم به عندهم لا فعل ولا قول.

وقول أهل السنة أن الله سبحانه خالق أفعال العباد وخالق كل شيء، لا يعني أن الخلق هو المخلوق كما يزعم ذلك الأشعرية، فإن الذي عليه جماهير الناس، وهو مذهب الحنفية أن الخلق غير المخلوق. فأفعال العباد مخلوقة لله سبحانه ومفعولة له، ولكن ليست هي نفس فعله، وخلقه الذي هو صفته القائمة به. ففرق بين فعله وبين ما هو مفعول له.

---

(١) الصحائف الإلاهية ص٣٨٥.

المسألة الثانية والثلاثون:
هل يقدر العبد على فعل ما علم الله أنه لا يكون

تنازع الناس في قدرة العبد، هل يكون قادراً على غير الفعل الذي فعله، والذي سبق به العلم والكتاب. فقالت المعتزلة: إن العبد يكون مستطيعاً لما لم يفعله ولما علم وكتب أنه لا يفعله. فكل من هو في علم الله أن يكون كافراً يقدر على أن يكون مؤمناً.

وقال الأشاعرة الذين يقولون: إن الإستطاعة لا تكون إلا مع الفعل، قالوا: إن العبد لا يستطيع غير ما فعل، فالمأمور الذي علم الله أنه لا يكون، لا يجوز أن يكون. واتفق هؤلاء على أن خلاف المعلوم لا يكون ممكناً، ولا مقدوراً عليه من قبل العبد[1].

وهذا الخلاف بين المعتزلة وغيرهم من الكلام في قدرة الإنسان على ما علم الله أنه لا يكون من مسائل أصول الدين، قال الأشعري[2]: فأجازت المعتزلة ذلك، وأنكره أهل الإثبات.

هذا هو أصل المسألة في علم الكلام. ثم عبر الأصوليون عن هذه المسألة بقولهم: هل التكليف بخلاف المعلوم جائز[3]؟ وهي فرع عن الاستطاعة كما قدمنا وقال صاحب المحصول: إن مأخذ النزاع في هذه المسألة ناشىء عن الخلاف: في المصلحة هل تنشأ من المأمور به؟ أو تنشأ من نفس الأمر تارة والمأمور به تارة؟.

قال ابن حزم في معرض رده على المعتزلة القائلين بأن الاستطاعة لا تكون إلا قبل الفعل: أنتم تقرون معنا بأن الله عز وجل لم يزل عليماً بأن كل كائن فإنه سيكون على ما هو عليه إذا كان، ولم يزل الله عليماً بأن فلاناً سيطأ فلانة

(١) مقالات الإسلاميين ٢ / ٢٧٩.

(٢) المصدر السابق ص ٢٣٧.

(٣) البرهان ١ /١٠٥، التمهيد لأبي الخطاب ١ /٣٤١، كتاب التوحيد للماتريدي ص٩٠.

في وقت كذا فتحمل منه بولد يخلقه الله تعالى من منيهما الخارج عند جماعه إياها، وأنه يعيش ثمانين سنة ويملك ويفعل ويصنع، فإذا قلتم أن ذلك الفلان يقدر قدرة تامة على ترك الوطء الذي لم يزل الله تعالى يعلم أنه سيكون، وأنه يخلق منه ذلك الولد، فقد قطعتم بأنه قادر على أن يمنع الله تعالى من خلق ما قد علم أنه سيخلقه، وأنه قادر قدرة تامة على إبطال علم الله تعالى. وهذا كفر مما أجازه.

ثم قال: فإن قالوا: إن الله تعالى قادراً على كل ذلك. ولا يوصف بالقدرة على فسخ علمه الذي لم يزل.

قلنا: وهذا أيضاً مما تكلمنا فيه آنفاً، بل الله تعالى قادر على كل ذلك بخلاف خلقه[1].

فالنزاع بين هؤلاء الطوائف هو في المأمور الذي علم الله أنه لا يكون، أو أخبر أنه لا يكون هل هذا المأمور أو المخبر عنه مقدور عليه من قبل العبد[2]؟.

وهذا ـ كما أمر الناس بالإيمان وأمر المسلم بالحج ـ والله سبحانه علم أن فلاناً من الناس لا يحج وأن فلاناً من الناس لا يؤمن. فهذا المأمور به وهو الإيمان والحج مقدور عليه من قبل فلان الذي علم الله أنه لا يكون منه الفعل أو أخبر أنه لا يكون منه الفعل.

والجواب: أن الاستطاعة والقدرة جاءت في كتاب الله على نوعين:

القدرة المشترطة للفعل التي هي مناط الأمر والنهي، والقدرة التي يكون معها الفعل وهي المقترنة بالفعل. فالأولى كقوله تعالى: **﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾** فإن الاستطاعة في هذه الآية لو كانت لا توجد إلا مع الفعل لكان لا يجب الحج إلا على من حج. والثانية كقوله تعالى **﴿الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكري وكانوا لا يستطيعون سمعا﴾**فإن القدرة والإستطاعة

---

(١) الفصل ٣/٥٣، ٥٤.

(٢) المحصول ١/ق ٢/٣٦٤، ٣٧٩، العدة لأبي يعلى ٣/٣٩٢/٣٩٥.

المنفية هنا غير الإستطاعة المذكورة في آية الحج. وقد بينا ذلك في مسألة الإستطاعة من هذا الكتاب، فالعبد يكون قادراً بالقدرة الأولى الشرعية المتقدمة على الفعل وليس العبد قادراً على ذلك بالقدرة الثانية وهي المقارنة للفعل، لأنه لا يكون إلا ما علم الله كونه وأراد كونه.

وبهذا التقسيم تبين أن إطلاق القول بأن العبد لا يستطيع خلاف المعلوم المقدر، وإطلاق القول بأنه يستطيع خطأ بل لا بد من التفصيل حتى يزول الإشتباه.

قال القاضي أبو يعلى فيما نقله عنه ابن تيمية[1]: إن ما لا يقدر على فعله لاستحالته كالأمر بالمحال، وكالجمع بين الضدين وجعل المحدث قديماً والقديم محدثاً فهذا الوجه لا يجوز تكليفه.

وما لا يقدر على فعله ليس لاستحالته ولا للعجز عنه، ولكن لتركه والإشتغال بضده، كالكافر، كلفه بالإيمان في حال كفره، لأنه غير عاجز عنه ولا مستحيل منه - فهذا قادر على ما كلف منه، ولكن صرف عنه المانع كالذي لا يقدر على العلم لاشتغاله بالمعيشة.

والمعتزلة لما اعتقدت أن الإستطاعة الأولى كافية في حصول الفعل، وأن العبد يحدث مشيئته لأنه يخلق فعله جعلوه مستغنياً عن الله تعالى حين الفعل.

والأشاعرة الجبرية لما اعتقدت أن الإستطاعة الثانية موجبة للفعل وأنها مخلوقة ليست للعبد قالوا: إن العبد مجبور على الفعل.

والله سبحانه يعلم هذا المأمور - على ما هو عليه - فيعلمه ممكناً مقدوراً للعبد لو أراد العبد ذلك، ويعلم أن المأمور غير واقع ولا كائن لعدم إرادة العبد له، أو لبغضه إياه ونحو ذلك، لا لعجز العبد عنه.

واضطرب الأصوليين في تبويب هذه المسألة وسبب ذلك هو الإشتباه بين مسألة الأمر المعلق على شرط يعلم الآمر عدم بلوغ المأمور إليه هل يتصور أم لا؟،

---

(١) الفتاوى ٨/ ٢٩٥.

وبيـن مسـألة: المأمور هل يعلم كونه مأموراً قبل التمـكن؟. فمن الأصوليين من جعل هذه المسألة أصلاً لمسألة الأمر المعلق على شرط ومنهم من عكس فإن قلنا يصح من الله تعالى الأمر بالشرط صح أن يعلم العبد أنه مأموراً من الله بشـرط البقاء.

وليست هذه المسألة من مسائل أصول الفقه، وان ذكر الزركشي ان لها فوائد[1].

المسألة الثالثة والثلاثون:

هل يقدر الله سبحانه وتعالى على ما علم وأخبر أنه لا يكون؟

هذه المسألة تنازع فيها المعتزلة والأشاعرة، وأصل النزاع فيها هو الخلاف في فعل الله سبحانه وقدرته، فهل يوصف الله سبحانه بالقدرة على الظلم والكذب ثم انتقل الخلاف إلى مسألة: أن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على أن يفعل خلاف ما علم أن يفعله[2]، هذه المسألة تفرعت عن مسألة الإستطاعة، ومسألة تكليف ما لا يطاق، فإن الأصوليين لما اختلفوا، هل وقع في السمع تكليف ما لا يطاق، احتج الأشعري للوقوع بأن الله تعالى أمر أبا جهل أن يصدقه ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه، ومما أخبر عنه: أنه لا يؤمن. فقد أمره بأن يصدقه بأنه لا يصدقه وذلك جمع بين النقيضين[3].

فمن علم الله سبحانه أنه لا يؤمن فقد صار إيمانه كالممتنع إيقاعه، لأنه لو وقع يخالف علم الله، ومخالفة علمه لا تصح. ومن هنا أخذ بعض الأصوليين القول بأن خلاف المعلوم لا يقدر عليه الله سبحانه لأنه مستحيل لذاته أو لغيره[4].

---

(١) البحر المحيط ٨٦٣/١.

(٢) المغني لعبد الجبار ١٢٧/١/٦ وما بعدها.

(٣) الإرشاد ص ٢٢٧، ٢٢٨، الإحكام للآمدي ١٣٣/١.

(٤) البحر المحيط ٩١١/٢/١.

وهذا القول باطل، ولا يجوز أن يقال: إن الله سبحانه غير قادر على ما علم أنه لا يكون، بل قال سبحانه **﴿أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوي بنانه﴾** ولم يسو الله سبحانه بين أصابع الإنسان مع أنه قادر على ذلك قال المازري رداً على من يقول، إن إيمان الكافر غير مقدور عليه لأن خلاف المعلوم ممتنع: ولكن الإمتناع ـ أي إمتناع إيمان من علم الله أنه لا يؤمن ليس راجعا إلى عدم الإمكان من ناحية الفعل بل هو ممكن في نفسه، وعلم الله لا يصير الممكن غير ممكن، فبقي على إمكانه وإن تعلق بالعلم به. قال: ألا ترى أنه لا يصير الإيمان في حقهم كالمعجوز عنه المستحيل، لأجل تعلق علم الله بأنه لا يقع، لما تقرر في علم الكلام أن خلاف المعلوم مقدور على الصحيح من القولين وأيد الزركشي المازري في أن الممتنع مقدور عليه من قبله سبحانه واستدل بقوله تعالى **﴿بلى قادرين على أن نسوي بنانه﴾** سورة القيامة/ ٤ فوصف سبحانه نفسه بأنه قادر على ما علم أنه لا يكون[1].

وما ذهب إليه المازري والزركشي هو الحق إن شاء الله تعالى، وهو الرأي الذي إتفق عليه جماهير الصحابة والتابعين، وهو القول الذي دلت عليه النصوص من كتاب الله سبحانه وقد أخبر سبحانه في غير موضع من القرآن عن أشياء أنها لا تكون، أنه لو شاء لفعلها كقوله: **﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها﴾** سورة السجدة/١٣ وقال ﴿ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد﴾ سورة البقرة/٢٥٣.

فاتفق سلف الأمة وأئمتها وجمهور طوائف أهل الكلام على أنه سبحانه قادر على ما علم وأخبر أنه لا يكون، وإنما امتنع صدوره عنه لعدم إرادته سبحانه لا لعدم قدرته عليه[2].

وأما ما لم يخبر عنه، ولا ذكره ـ لأنه ممتنع في ذاته ـ فهذا لا يتصور ولا يوصف بأنه شيء ولا يجوز في مثل هذا أن يقال: إنه سبحانه غير قادر عليها، وقد

---

(١) نفس المصدر ص ٩١٢.

(٢) انظر المعتمد لأبي الحسين ١/ ١٥٠ ـ ١٥٢، العدة في أصول الفقه لأبي يعلى ٣/ ٣٩٢ ـ ٣٩٥، المحصول للرازي ٢/ ٤٦٢، البرهان لإمام الحرمين ١/ ١٠٥.

جاءت النصوص تدل على أنه سبحانه قادر على ما لا يكون، فقد قال سبحانه : ﴿أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوي بنانه﴾ سورة القيامة٣-٤ ولم يسو الله سبحانه وتعالى بين الأصابع مع أنه سبحانه قادر على ذلك كما أخبر. وقال سبحانه وتعالى : ﴿قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم أو من تحت أرجلكم أو يلبسكم شيعاً﴾سورة الأنعام ٦٥ . وقد ثبت عنه ﷺ أنه لما نزلت هذه الآية إستعاذ بالله من أن يبعث عذاباً على العباد من فوق ومن تحت الأرجل، وقد استجاب الله له مع أنه سبحانه قد أخبر أنه قادر عليه وهو لا يكون.

وخالف في ذلك طوائف من أهل الضلال من الجهمية والقدرية والمتفلسفة الصابئة الذين يزعمون انحصار المقدور في الموجود، ويحصرون قدرته فيما شاء وعلم وجوده دون ما أخبر أنه لا يكون كما رجحه النظام والأسواري . وهؤلاء اتفقوا على أن خلاف المعلوم لا يكون ممكناً بل هو ممتنع[٢] .

وذكر ابن تيمية رد أهل العلم عليهم بأن لفظ الإمتناع وعدم الإمكان فيه إجمال، فإذا قيل : هو ممتنع، فهو من باب الممتنع لعدم مشيئة الرب له، لا لكونه ممتنعاً في نفسه، ولا لكونه معجوزاً عنه . وهؤلاء جوزوا حدوث حوادث كثيرة بدون مشيئته وقدرته وخلقه، وقالوا : علمه بها مع أمره بخلاف المعلوم، يقتضي تكليف ما لا يطاق، لأن خلاف المعلوم ممتنع فلا يكون عالماً بها. وهذا القول مخالف لما دل عليه الكتاب والسنة فإن الله سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء بقدرته وأما ما لا يشاؤه فيعلم أنه لا يفعله، وأنه قادر عليه، ولو شاء لفعله، وعلمه سبحانه أنه لا يفعله لا يمنع أن يكون قادراً عليه.

وقد ذكر في غير موضع من القرآن ما لا يكون أنه لو شاء لفعله، كقوله سبحانه : ﴿ولو شئنا لأتينا كل نفس هداها﴾ السجدة/١٣ . وقوله سبحانه : ﴿ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا

---

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري ٢/٢٧٨ - ٢٧٩ ، المغني ٦ /التعديل والتجويز ص ١٢٧ .

فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد﴾سورة البقرة/٢٥٣ وقوله: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة﴾.

قال: وأمثال هذه الآيات يتبين أنه لو شاء أن يفعل أموراً لم تكن لفعلها وهذا يدل على أنه قادر على ما علم أنه لا يكون، فإنه لولا قدرته عليه لكان إذا شاء لا يفعله، فإنه لا يمكن فعله إلا بالقدرة عليه، فلما أخبر وهو الصادق في خبره أنه لو شاء لفعله، علم أنه قادر عليه، وإن علم سبحانه أنه لا يكون. وعلم أيضاً أن خلاف المعلوم قد يكون مقدوراً[1].

المسألة الرابعة والثلاثون: هل للأحكام أسباب تضاف إليها؟ وهل للأسباب تأثير في مسبباتها؟

إختلف الناس في الأسباب وأثرها في مسبباتها، والخلاف فيها يتعلق بعلم الكلام، ومنشأ الخلاف في هذه المسألة هو الخلاف في قدرة العبد وهل لها تأثير في المقدور؟ وقد سبق الكلام عن هذا فيما مضى من هذا الكتاب.

ثم انتقل الخلاف إلى أسباب الأحكام وعللها وتأثير ذلك عليها. والناس في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن الأسباب لا تأثير لها البتة في مسبباتها، ويبالغون أحياناً فينكرون المناسبة بين الحكم والسبب. وهذا القول للأشاعرة وبعض الحنفية، وزعم بعضهم أن الأسباب والعلل مجرد علامات ليس لها تأثير ولا إيجاب[2].

وهؤلاء لما تكلموا عن الفرق بين خطاب الوضع وبين خطاب التكليف قالوا: إن الأسباب لا تأثير لها في الأحكام.

(١) ابن تيمية، الفتاوى ٨/٢٩٢، ٥٠٠.
(٢) ميزان الأصول ص ٧٤٦، ٧٤٧.

قال الآمدي: وإذا أطلق على السبب أنه موجب للحكم فليس معناه أنه يوجبه لذاته وصفة نفسه وإلا كان موجباً له قبل ورود الشرع، وإنما معناه أنه معرف للحكم لا غير[1].

ثم عرف الزركشي السبب: بأنه عبارة ما يحصل الحكم عنده لا به. وجعل الزركشي[2] هذا التفسير للسبب هو المعنى اللغوي له فقال: السبب لغة: عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به أي أنه ليس بمؤثر في الوجود بل وسيلة إليه، ومثل له بالحبل في أنه يتوصل به إلى إخراج الماء من البئر، وليس المؤثر في الإخراج الحبل، إنما المؤثر حركة المستقي للماء.

وما قاله الزركشي في معنى السبب لغة مخالف لقول أهل اللسان فإنهم قالوا عن السبب: أنه كل شي يتوصل به إلى غيره[3]. وهو كذلك في عرف الفقهاء فإنهم يقولون عن السبب بأنه ما توصل به إلى الحكم، وأما ما قاله الزركشي فهو إصطلاح المتكلمين لا تعريف اللغويين.

ثم إن العرب لا يعرف عنهم أنهم يضعون للألفاظ حدوداً ثم يتوارثها عنهم أهل اللغة. ولكن الذين نقلوا معاني الألفاظ عن العرب إنما كانوا يسمعونهم يستعملون اللفظ في معنى كذا فيروون عنهم ما سمعوه.

وهذا القول في معنى السبب وإنكار تأثيره هو الرغبة في مناقضة الخصوم، فإن الأشعرية بالغوا في مخالفة المعتزلة في مسائل القدر حتى نسبوا إلى الجبر، وأنكروا الطبائع والقوى التي في الحيوان أن يكون لها تأثير أو سبب في الحوادث.

ولا يجيز هؤلاء أن يقول الإنسان: إنه شبع بالخبز، وروى بالماء بل يقول: شبعت عنده ورويت عنده، أي أن الشبع والري حصل بمجرد مقارنة الخبز والماء للمعدة لا أنه كان سبباً في ذلك. فهم يقولون بأن الله سبحانه يخلق الشبع والري ونحو ذلك من الحوادث عند هذه المقترنات بها عادة لا بها نفسها. فهذه الأسباب

(١) الأحكام ١/١٨٣.
(٢) البحر المحيط ٢/٧٣٤.
(٣) راجع لسان العرب مادة س . ب . ب.

ليست أسباباً مؤثرة، ووجودها كعدمها، وليس هناك إلا مجرد إقتران عادي كإقتران الدليل بالمدلول[1].

وهذا ابن عقيل من الحنابلة لم يكتف بمتابعة الأشاعرة في هذه المسألة بل خطأ الحنفية في قولهم : إن الماء يزيل الحدث بنفسه، فذكر في كتابه الواضح[2]أن أهل الفقه الخراسانيين من أصحاب أبي حنيفة قالوا في مسألة طهارة الحدث: لا يفتقر إلى نية لأن طبع الماء إزالة الحدث والنجس فلا يفتقر في كونه رافعاً إلى النية. وابن عقيل ممن تابع الأشعري في إنكاره طبائع الأشياء، ولذلك قال عقيب كلامه الآنف الذكر: وما ذلك إلا خطأ كبير لمن كشفنا له عن حقيقة القول بالطبع.

ثم قال: إعلم أن إضافة الفعل إلى الشيء تكون من وجوه كثيرة:

أحدها: إضافة الفعل إلى وقته وهو ظرف زمانه كقولك: نبت المرعى في الربيع وأطلعت النخيل في الصيف، وصلحت الثمرة في الصيف أو الخريف.

الثاني: إضافته إلى المكان كقولك: طريق تؤدي بنا إلى البحر أو إلى المعدن، وأرض زكية منبتة، وأرض رخوة أو صلبة. فهذا ظرف مكان.

الثالث: إضافته إلى الآلة كقولك: آلمه السوط، ووحته السكين أو السيف ـ أي أسرعت في القطع ـ ونحت الخشبة القدوم. فالمحل وهو المفعول به مقطوع ومضروب ومنحوت.

الرابع: المحل المفعول به شرط لإيقاع النحت والقطع فيه.

الخامس: السبب قال ابن عقيل: وفيه وقع الخلاف فلا فاعل للري، ولا للشبع ولا إخراج الصفراء، ولا تبريد وتسخين واحداث طعم وإنشاء لون وإيجاد خاصة إلا الله سبحانه. وعند أهل الطبع ومن وافقهم من المتكلمين من المعتزلة أن السبب هو الذي سموه طبعاً ومولداً. قال: فها هنا مزلة الأقدام فمن قال: إن الماء

---

(١) منهاج السنة ١/١٢٨.

(٢) الواضح في أصول الفقه ١/ ورقة ٢٤٤ـ٢٤٨

يطهر بطبعه ويزيل بوضعه فهو كالقائل بأنه ينبت بطبعه ويروي بطبعه، وذلك فاسد بما فسد به مذهب أهل الطبع.

قال ابن عقيل: فلم يبق إلا أن يقال: الطهارة تقع عند إجراء الماء بنية المكلف تعبداً وقد بين الله سبحانه ذلك في كثير من آي كتابه مثل قوله ﴿أفرأيتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون﴾سورة الواقعة/٦٣.

ثم اختار أن العلل والأسباب لا تقع بها الأحكام والمسببات، وإنما تكون مفعولاً عندها، وزعم أن هذا مذهب أهل السنة، وليس هو مذهباً لأهل السنة كما سيأتي بيان مذهبهم إن شاء الله تعالى.

القول الثاني قول المعتزلة الذين يقولون لها تأثير في مسبباتها، فالسبب يوجب الحكم، والعلة تؤثر في معلولها، وأما ما ينسب إليهم من القول بأن الأسباب توجب مسبباتها بذواتها، فلا يصح نسبة ذلك إليهم، لأنهم يقولون: إن الله سبحانه هو الذي خلق السبب وأوجد فيه الأثر[1].

وقولهم بأن الله سبحانه خلق السبب وأوجد فيه الأثر كلام صحيح، ولكن الأعتقاد بأن ذلك كافٍ في أن الأسباب توجب مسبباتها ولو لم يأذن الله سبحانه فاعتقاد باطل ولذلك كان الإقتصار على القول بأن الأسباب مؤثرة في المسببات يوهم بأن ذلك التأثير كان من السبب وحده، وأن الأسباب ذاتية التأثير، وأمّا إن عَرَف الإنسان أن السبب وحده غير كاف في التأثير بل لا بد من انتفاء الموانع ووجود الشرط واعتقد ذلك فلا بأس من إطلاق نسبة التأثير إلى المسببات.

القول الثالث: وهو الذي عليه أكثر الحنفية[2]وهو رأي جمهور أهل السنة أن الأسباب الطبيعية لها تأثير في مسبباتها. وهذا يدل عليه النقل من أن الله سبحانه يخلق السحاب بالريح، وينزل الماء بالسحاب، وينبت النبات بالماء، (ولا يقولون أن قوى الطبائع الموجودة في المخلوقات لا تأثير لها بل يقولون إن لها تأثيراً لفظاً ومعنى).

---

(١) المغني في ابواب التوحيد ٨/ ٦٤٠ - ١١٣.
(٢) كشف الأسرار ٢/ ٣٤٠، ٣٤١، أصول السرخسي ١/ ١٩٥.

ونفي تأثير الأسباب مخالف للكتاب والسنة فإن الله سبحانه أخبر عن السحاب أنه أنزل به الماء وأخبر عن الماء أنه أخرج به الثمرات﴿**فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات**﴾ الأعراف/٥٧ . وقال الله تعالى : ﴿**وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها**﴾ البقرة/١٦٤ . وقال سبحانه : ﴿**يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً**﴾البقرة/٢٦ ، ومثل هذه الآيات في كتاب الله كثير، يخبر الله تعالى فيها أنه يحدث الحوادث بالأسباب.

والله سبحانه خلق الأسباب والمسببات، وجعل هذا سبباً لهذا. فمن قال أن السبب يفعل عندها لا بها فقد خالف لفظ القرآن، مع أن الحس والعقل يشهدان أنها أسباب.

قال أبو محمد بن حزم[1]: الأشاعرة قالوا: من قال: إن النار تحرق أو تلفح أو أن الأرض تهتز أو تنبت شيئاً، أو أن الخمر تسكر، أو أن الخبز يشبع، أو أن الماء يروي أو أن الله تعالى ينبت الزرع والشجر بالماء فقد ألحد وافترى.

قال: وقال الباقلاني في آخر السفر الرابع من كتابه المعروف (بالإنتصار في القرآن): نحن ننكر فعل النار للتسخين والإحراق، وننكر فعل الثلج للتبريد، وفعل الطعام والشراب للشبع والري والخمر للإسكار، كل هذا عندنا باطل محال ننكره أشد الإنكار، وكذلك فعل الحجر لجذب شيء أو رده أو حبسه أو إطلاقه من حديد أو غيره.

قال ابن حزم: وهذا تكذيب منهم لله عز وجل إذ يقول﴿**تلفح وجوههم النار**﴾ المؤمنون/١٠٤ . ولقوله تعالى﴿**ونزلنا من السماء ماءً مباركا فأنبتنا به جنات وحب الحصيد**﴾ سورة ق/٩ . وقوله تعالى : ﴿**فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج**﴾ سورة الحج/٥ .

وأصل شبهتهم في نفي الأسباب أنهم لما أثبتوا أن الله إذا قضى شيئاً فلا بد أن يكون وأنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وأن ما سبق به علمه فهو كائن لا محالة، صاروا يظنون أن ما يوجد بسبب يوجد بدونه وما يوجد مع عدم المانع يوجد.

---

(١) الفصل ٥/٨٧.

وأصل الخلاف في هذه المسألة هو الخلاف في أفعال الإنسان الإختيارية أهي فعل للعبد وأنه فاعل لها أم لا؟ مثل ما ذكرنا في المسألة الحادية والثلاثين، وقد سبق بيان ذلك في مسألة التكليف بما لا يطاق. فقالت المعتزلة: إن أفعال العبد مخلوقة للعبد وأن الله ليس بخالق لها ومن قال إن الله سبحانه خالقها فقد عظم خطؤه[1]، وهؤلاء لما رأوا في أفعال الإنسان ما لا يليق نسبته إلى الله سبحانه كالكفر والفسوق والعصيان قالوا: هذه أفعال قبيحة والله منزه عن فعل القبيح باتفاق المسلمين فلا تكون فعلاً له[2].

وقالت طائفة من متكلمي أهل الإثبات: إنها ليست فعلاً للعبد ولا لقدرته تأثير فيها ولا أحدثها العبد بل هي مخلوقة لله تعالى. والكفر والمعاصي كلها واقعة بخلق الله تعالى. وهذا القول لجهم. فإنه كان غالياً في نفي الصفات وفي الجبر، فجعل من تمام توحيد الذات نفي الصفات، ومن تمام توحيد الأفعال نفي لأسباب حتى أنكر تأثير قدرة العبد[3]. ثم سماها قوم منهم كسباً. فقالوا: أفعال العباد كسب للعبد وأثبتوا مع الكسب قدرة لا تأثير لها في الكسب، بل وجودها وعدمها سواء ولكن قرنت به من غير تأثير فيه، وزعموا أن كل ما في الوجود: من القوى والطبائع والأسباب العلوية والسفلية، كقدرة العبد، لا تأثير لشي منها فيما اقترنت به من الحوادث والأفعال والمسببات، بل قرن الخالق هذا بهذا لا لسبب ولا لحكمة أصلاً. وهذا القول منسوب للأشعري .وصرح هؤلاء بأن العبد ليس محدثاً لأفعاله ولا موجداً لها[4].

وأخذ هؤلاء يفرقون بين الكسب الذي أثبتوه وبين الخلق، فقالوا: الكسب عبارة عن إقتران المقدور بالقدرة الحادثة، والخلق هو المخلوق بالقدرة القديمة، وفرقوا بينهما أيضاً بأن الكسب هو الفعل القائم بمحل القدرة عليه، والخلق هو الفعل الخارج عن محل القدرة عليه.

---

(١) المغني للقاضي عبد الجبار ٨/٣ ـ ٩، أصول الدين ١٣٤ ـ ١٣٩.
(٢) المغني ٨/١٩٦ ـ ١٩٨.
(٣) الإرشاد ص ٢٠٦، غاية المرام ص ٢٠٧، المغني ٨/٣.
(٤) الفتاوى ٨/١١٨.

وقد حاول الصفي الهندي في نهاية الوصول[1] أن يبرروجود كسب الأشعري مع إعترافه أنه عند البحث عن معنى الكسب لا يحصل المرء على مفهوم يحصل منه، وزعم أن بالإمكان أن يتبين معناه لما يجد المرء من نفسه التفرقة الضرورية بين الحركة الاختيارية والرعشة الضرورية، وأن تلك التفرقة لا يجوز أن ترجع إلى الخلق وعدمه، لما ثبت أن القدرة الحادثة لا تأثير لها في الايجاد والاختراع البتة، قال: فما وراء ذلك هو المسمى بالكسب. قال: وليس إذا لم يعلم الشيء بالتفصيل وجب نفيه، أو وجب ألا يثبت، لأن الشيء إذا لم يعلم أصلاً لا يجب نفيه، فكيف إذا علم من نفيه بشرط العلم بذلك الشيء على التفصيل؟ ثم ذكر أنه لا يجب إثبات العلة عند العلم بالمعلول.

واعترض المعتزلة على هذا الفرق بأنه لا حقيقة له، فإن كون المقدور في محل القدرة أو خارجاً عن محلها لا يعود إلى نفس تـأثير القدرة فيه، وأيضاً تسمية هذا كسباً، وهذا فعلاً وخلقاً لا يوجب فرقاً بين قولنا: كسب زيد وفعله، فإن فعله وإحداثه وصنعه هو أيضاً مقدور بالقدرة الحادثة، وهو قائم في محل القدرة الحادثة. وصاروا يسخرون بمن قال بالكسب، ويقولون: ثلاثة أشياء لا حقيقة لها: طفرة النظام، وأحوال أبي هاشم، وكسب الأشعري[2].

وأصل إنكار الأشاعرة لقدرة العبد وتـأثيره في مقدوراته شدة مخالفتهم للمعتزلة الذين يقولون بأن العبد يخلق فعله. وهذا الإنكار جعل جماهير الناس ينكرون عليهم ذلك ويتعجبون منه.

قال ابن حزم[3]: ثم أطرف شيء في احتجاجهم في هذه الطامة ـ أي إنكارهم الأسباب وتأثيرها ـ بأن الله عز وجل هو الذي خلق ذلك كله. فقلنا: أوليس فعل كل حي مختار واختياره خلقاً لله تعالى؟ فلا بد من قولهم: نعم.

(١) نهاية الوصول ج ٢ ورقة ١٦٧.
(٢) المغني لعبد الجبار ٨/٨٣ وما بعدها .
(٣) الفصل ٥/٨٨.

فيقال لهم: فمن أين نسبتم الفعل إلى الأحياء وهي خلق الله تعالى. ومنعتم من نسبة الفعل إلى الجمادات لأنه خلق الله تعالى ولا فرق؟.

وتعجب ابن القيم[1] من المتكلمين الأشاعرة امتناعهم من إطلاق لفظ الأثر والتأثير على فعل العبد مع وروده في القرآن والسنة فقد جاء في القرآن **﴿إنا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم﴾**سورة يس/١٢. قال ابن عباس في تفسير الآية: ما أثروا من خير أو شر، فسمى ذلك آثاراً لحصوله بتأثيرهم. وجاء في الحديث أن النبي ﷺ قال لبني سلمة: «دياركم تكتب آثاركم» [2]أي: الزموا دياركم. ولفظ المؤثر لم يرد إطلاقه في أسماء الرب سبحانه. وهؤلاء يطلقونه على الله سبحانه مع أنه لم يرد في الشرع.

والجمهور من أهل السنة يقولون: إن أفعال الإنسان الاختيارية مستندة إليه وأنه فاعل لها ومحدث لها كما جاءت به النصوص بأن الله تعالى ورسوله وصف العبد بأنه يعمل ويفعل كما قال تعالى: **﴿لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم﴾**إبراهيم/١. وقال سبحانه لموسى **﴿أن أخرج قومك من الظلمات إلى النور﴾**إبراهيم/٥.

قال ابن حزم[3]: وكذلك نقول: إن محمداً ﷺ أخرجنا من الظلمات إلى النور، وقد علمنا أن المخرج لنا وله عليه السلام هو الله تعالى، لكن لما ظهر السبب منه عليه السلام أضيف الفعل إليه. وهذا كله لا يوجب الشركة بينه وبين الله تعالى كما تموه المعتزلة. وكما خلق الله سبحانه وتعالى في الحي الناطق الفعل والاختيار والتمييز، فإنه خلق في الحي غير الناطق الفعل والاختيار فقط، وخلق في الجماد الفعل فقط وهو الحركة والسكون والتأثير. ولا ينكر إلا مكابر إضافة التأثير وجميع الأفعال إلى كل من ظهرت منه جماد أو عرض أو حي ناطق أو غير ناطق، فهو الذي تشهد به الشريعة، وبه يشهد القرآن والسنن كلها. وبه

---

(١) شفاء العليل ص ١٣٢.

(٢) صحيح مسلم، كتاب المساجد، باب فضل كثرة الخطا إلى المساجد.

(٣) الفصل لابن حزم ١١١/٣.

تشهد البينة لأنه أمر محسوس مشاهد، وبه تشهد اللغة، فنقول: الحديد يعمل في العود، والحر يعمل في الأجسام، ونقول: الحديد ذو بأس شديد كما قال تعالى: ﴿وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد﴾ سورة الحديد/ ٢٥.

فللقدرة تأثير مثل تأثير الأسباب في مسبباتها، ليس لها تأثير الخلق والإبداع، ولا وجودها كعدمها، والله سبحانه خالق الأسباب ومسبباتها، لا خالق غيره[1]، ولا مقدر غيره، وهذه الأسباب التي جعلها الله أسباباً يخلق المسببات بها كما دل عليه قوله تعالى: ﴿حتى إذا أقلت سحاباً ثقالاً سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات﴾ سورة الأعراف/٥٧. فأخبر سبحانه أنه أنزل بالسحاب الماء لا أنزله عنده، وأخبر أنه أخرج بالماء الثمرات لا أخرج بالثمرات عنده. فالأسباب إن تضمنت صفات مناسبة للحكم شرع الحكم لأجلها، وشرعت كذلك؛ لإفضائها إلى الحكمة، كما قال تعالى في بيان سبب وجوب إجتناب الخمر والميسر ﴿إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر﴾. سورة المائدة/ ٩١.

المسألة الخامسة والثلاثون:

الأمور التي يقال لها المتولدات هل هي أفعال للمكلفين فتكون مأموراً بها منهياً أو ليست كذلك؟

هذه المسألة يذكرها بعض الأصوليين حين الكلام عن المأمور به، فيقولون: هل من شرط كون الفعل مأموراً به أن يكون كسباً للمأمور؟، ويذكرها بعضهم عند الكلام عن النظر وإفادته العلم. وأوردها بعضهم عند الكلام عن الخبر المتواتر وهل يفيد العلم؟.

وهذه المسألة كلامية، وليست من أصول الفقه، وأصلها نزاع بين المعتزلة

---

(١) وذهب إلى هذا القول إمام الحرمين في العقيدة النظامية ص ٣٠ـ ٤٥.

والأشاعرة في الأمور المنفصلة عن الإنسان، التي حصلت بسبب غير مباشر من فعله، كمن رمى إنساناً فقتله، فالقتل فعل الرامي وهو سبب مباشر، وأما إغاظة أهل القتيل، وترميل زوجته، وتيتم أطفاله فهذا سبب غير مباشر، ويقال لها: متولدات. أي تولدت عن فعله. والمعتزلة لما أسندوا أفعال العباد إليهم، وجعلوها مخلوقة لهم ولم يخلقها الرب سبحانه، ورأوا أن بعض الأفعال يترتب على الآخر ويصدر عنه قالوا بالتولد[1].

والتولد، والتوليد معناه[2]: أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر. فالأشاعرة يقولون هذه المتولدات ليست مفعولة للفاعل بحال بل هي مفعولة لله تعالى.

قال الباقلاني: إنها مما ينفرد الله تعالى بخلقها وليست بكسب العباد[3].

وقالت المعتزلة أو بعضهم: بل هي مفعولة له على طريق التولد.

قال ابن التلمساني في شرح المعالم[4]: والقول بالتولد من فروع قواعد المعتزلة وهو: أن العبد مستقل بفعله، وأنه يفعل مباشرة في ذاته، ويفعل خارج ذاته بالتولد عن مقدور له في ذاته، فلهذا قالوا: التولد حدوث حادث عن سبب مقدور بالقدرة الحادثة.

ثم انتقل هذا الكلام إلى علم الأصول. وأول من تعرض لهذه المسألة في أصول الفقه من متكلمة الإثبات ـ فيما أعلم ـ أبو بكر الباقلاني، فإنه في كتابه التقريب، لما تكلم عن النظر، وذكر إفادة النظر العلم، نقل قول القدرية إلى أن النظر يولد العلم، واعترض على هذا القول واختار أن النظر يستلزم العلم بتضمن المقدمات المنتجة ـ بطريق اللزوم الذي لا بد منه[5].

---

(١) أصول الدين ص ١٣٧، مقالات الاسلاميين ٢/٧٨.

(٢) قال ابن حزم عن معنى التوليد: تنازع المتكلمون في معنى عبروا عنه بالتولد وهو أنهم اختلفوا في من رمى سهماً فجرح به إنساناً أو غيره، وفي حرق النار وتبريد الثلج وسائر الآثار الظاهرة من في الجمادات. فقالت طائفة ما تولد عن ذلك من فعل إنسان أو حي فهو فعل الإنسان والحي، واختلفوا فيما تولد من غير حي. الفصل ٥/١٨١.

(٣) التمهيد /٢٩٦، غاية المرام للآمدي /٨٦.

(٤) شرح المعالم ٣/٩١٨، ميزان الأصول ص ١٦٩.

(٥) انظر تلخيص التقريب والإرشاد للجويني ١/١٣٠ ـ ١٣٢.

ولما تبين لنا أصل هذه المسألة، وكيف انتقلت إلى أصول الفقه، فيسهل حينئذ أن نتعرض لذكر الخلاف فيها وبيان ما رجحه الدليل، وقال به أئمة الهدى من السلف.

فنقول: إختلف الناس في كيفية حصول هذه المتولدات كالعلم وغيره هل هو على سبيل التولد أو بفعل الله تعالى؟

فأكثر متكلمة الإثبات من الأشاعرة على أن الفعل ليس له تأثير في مفعوله ويقولون: إن العلم ليس مفعول للناظر بحال بل هي حاصلة عقيب وجود الطرق التي تفيد العلم كالنظر والإستدلال والتأمل والإعتبار فالنظر والإخبار لا تولد العلم بل يجري حصوله عقيبه مجرى الأمور الإتفاقية. فيحدث الله سبحانه العلم عقيبه، كما يحدث الموت عقيب الجراح، والجزع عند رؤية الأسد[1].

وهؤلاء يجعلون العلم الحاصل عقيب النظر وعقيب خبر التواتر إنما هو بحسب العادة، فإن الله أجرى عادته بخلقه عقيبه. وهذا قول الآمدي[2] موافقة للأشعري. قال القرافي[3]: العلم الحاصل - أي عقيب خبر التواتر - إنما هو بقدرة الله تعالى. أجرى عادته تعالى أنه يخلقه عقيب حصول هذه الإخبارات فمتى حصل مجموع تلك الإخبارات في النفس خلق الله تعالى ذلك العلم على سبيل اللزوم العادي لا على سبيل الإيجاب من تلك الإخبارات. وقد سبق أن ذكرنا أن الأشاعرة ينفون تأثير الأسباب في مسبباتها، ولا يجيزون أن يقول المرء: شبعت بالخبز ورويت بالماء بل يقول شبعت عند الأكل ورويت عند شرب الماء، أي أن الأمر إنما حصل مقترناً بالفعل، فلا تأثير للفعل بل مجرد إقتران عادي، وهذه أقوال بعض الأصوليين:

قال القرافي[3]: وخلقه تعالى العلم عقيب هذا المجموع كخلقه تعالى

---

(١) الواضح في أصول الفقه ١/٢٧، ٢٨، الأحكام للآمدي، ٢/٣٥، نهاية الوصول ٣/٥٤. منتهى الوصول والأمل ص ٦٩، العدة لابن يعلى ٨٥٠.

(٢) الأحكام ٢/٣٧.

(٣) النفائس ٣/١/٢٥٦.

الري عقيب مجموع قطرات الماء، والشبع عقيب مجموع اللبابات، وإنضاج الطعام عقيب توالي إفراد تلك التسخينات.

وقد صرح الباقلاني في التقريب[1] بأن صيغ العموم قد لا يعرف عمومها بالوضع، ولا بالقرائن ولكن أجرى الله العادة بخلق العلم الضروري عندها، فهؤلاء لم يجعلوا للعبد فعلاً ولا أثر في هذه المتولدات، بل جعلوها من مخلوقات الله التي لا تدخل تحت مقدور العباد ولا فعلهم.

وبعضهم يقولون بل هي مفعول له على طريق التولد كما يقوله كثير من المعتزلة فإنهم زعموا أن الإنسان قد يفعل في نفسه فعلاً يتولد منه فعلاً في غيره ويكون هو الفاعل لما تولد، كما أنه هو الفاعل لسببه في نفسه[2] ولذلك قالوا في الألم الحادث عقيب الضرب أنه فعل الضارب متولد عن ضربه. وأنكر الأشاعرة هذا القول على المعتزلة، لأن القول بالتولد يؤدي إلى إثبات شريك في الخلق وهذا هو المانع لهم من القول بخلق أفعال العباد مضافة إلى غير الله سبحانه وتعالى.

قال الآمدي[3]: والمعتمد في إبطال ذلك ـ أي القول بالتولد ـ ليس إلا ما حققناه في أبكار الأفكار من الدليل الدال على امتناع موجود غير الله تعالى، وأن كل موجود ممكن، فوجوده ليس إلا بالله تعالى.

فهؤلاء عارضوا المعتزلة فلم يجعلوا للعبد فعلاً ولا أثراً في هذه المتولدات بل جعلوها من مخلوقات الله تعالى التي لا تدخل تحت مقدور العباد.

وهناك قول ثالث، وهو أن النظر والأخبار المتواترة تستلزم العلم بتضمن المقدمات المنتجة بطريق اللزوم الذي لا بد منه، لا بكون النظر علة، ولا مولداً.

---

(١) التلخيص ٢/٤٩٥.
(٢) أصول الدين، ص ١٣٧، القاضي عبد الجبار، المغني ٩/١٢.
(٣) الأحكام ٢/٣٦ وانظر حاشية التفتازاني على شرح العضد ١/٤٣.

وهذا قول القاضي أبي بكر[1]، وإمام الحرمين[2] وقال الآمدي[3]: إنـه الحق.

هذه الأقوال التي ذكرناها فيها حق وباطل، فـأما قـول الأشاعـرة أن ذلك بفعل الله فهو صحيح بناء على أن الله سبحانه معلم كل علم ومسبب كل شيء، لكن يبقى الكلام مجملاً ليس فيه بيان لنفس السبب الخاص. وقد فسروا فعل الله بخلق العادة في النفس حتى تتمكن من الفهم أو الفعل كما قاله الباقـلاني والآمدي.

وأحسن الجصاص[4] في رده على هذا القول، بأن لـو كان وقـوع العلم بمـراد المخاطب مقصـوراً على ما يضـطر إليه لمـا جاز أن يعلم أحـد مراد الله تعالى، لأن أحداً من المكلفين لا يعلم كلام الله تعالى إضـطراراً وإنما يعلمـه بالإستدلال والإكتساب، فكيف يجوز وقـوع العلم بمراده في خـطابه من جهـة الضرورة.

وأما قول المعتزلة ومن وافقهم من القائلين بالتولد، فإن كان دعواهم أن العلم المتولد هو حاصل بقدرة العبد فذلك صحيح بناء على أن الأسباب جعلها الله مؤثرة في مسبباتها ولكن يظل الكلا مجملاً إذ ليس فيه بيان أن هذا السبب وحده لا يكفي بل لا بد من حصوله بأمرين بالنظر والتلقي وبفضل الله سبحانه.

والقول الوسط: أن المتولد حاصل بسبب فعل العبد، وبالأسباب الأخرى التي يخلقها الله سبحانه. فمثلاً العلم الحاصل بالنظر، قد اشترك فيها الإنسان والسبب المنفصل، فإن تفكيره ونظره واستدلاله الحاصل باختياره لا يتم إلا بقوة ذهنية يحتاج إليها، وصفاء عقل يفكر به، وليس الإنسان هو الفاعل لهذه القوى العقلانية، فهـو محتاج في تفكيـره ونظره إلى أسبـاب خارجـة عن قدرتـه حتى

---

(١) التلخيص ١/١/١٣٢.
(٢) البرهان ١/١١١، الإرشاد ص ٦٠.
(٣) حكاه الزركشي في البحر ١/١٥.
(٤) الفصول في الأصول ١/١٢٦.

تحصل له المعرفة والعلم، وقد يحصل له من العوائق كالرين على القلب والغشاوة على البصر وعلى البصيرة ـ ما يمنعه من النظر الصحيح.

كذلك سائر الأسباب الظاهرة من الحي وغير الحي، فإن هذه الأفعال المتولدة عن هذه الأسباب يجوز نسبتها إلى هذه الأسباب، كما نسب سبحانه وتعالى الإهتزاز والإنبات والربو إلى الأرض فقال عز من قائل حكيماً: ﴿فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج﴾ الحج/٥.

قال ابن حزم[1]: ولم تختلف أمة ولا لغة في صحة قول القائل: «مات فلان، وسقط الحائط» فنسب الله سبحانه وتعالى وجميع خلقه، الموت إلى الميت والسقوط إلى الحائط والانهيار إلى الحرف، لظهور كل ذلك منها.

قال: وليس في القرآن ولا في السنن ولا في اللغات ولا في العقول شيء غير هذا الحكم. قال: وحتم بكل ما ذكرنا أن إضافة كل أمر في العالم إلى الله تعالى، هي على غير إضافته إلى من ظهر منه وإنما إضافته إلى الله تعالى لأنه خلقه، وأما إضافته إلى من ظهر منه أو تولد عنه فلظهوره منه، إتباعاً للقرآن ولجميع اللغات ولسنن رسول الله ﷺ. وكل هذه الإضافات لكلتا هاتين الإضافتين حق لا مجاز في شيء من ذلك، لأنه لا فرق بين ما ظهر عن حي مختار أو من غير حي ولا مختار في أن كل ذلك ظاهر مما ظهر منه، وأنه مخلوق لله تعالى، إلا أن الله تعالى خلق في الحي إختياراً لما ظهر منه، ولم يخلق إختياراً في ما ليس حياً ولا مريداً.

فما تولد عن فعل فاعل فهو فعل الله تعالى بمعنى أنه خلقه، وهو فعل ما ظهر منه بمعنى أنه ظهر منه. قال الله تعالى: ﴿فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾الأنفال/٧. وقال تعالى: ﴿أفرأيتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون﴾الواقعة/٦٣.

---

(١) الفصل ١٨٢/٥.

مطلب: هل يحصل للعبد ثواب على هذه المتولدات أو لا يحصل، لأنها ليست من كسبه؟

ولما كانت هذه الأمور التي تسمى متولدات جزء منها حاصل بسبب فعل العبد، فإن العبد مثاب على ما تولد عن فعله. قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطأون موطئاً يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلاً إلا كتب لهم به عمل صالح**﴾سورة التوبة/ ١٢٠.

فالعطش والتعب والجوع أمور كلها تسمى متولدات، وكذلك إغاظة الكفار، والله سبحانه كتبها لهم عملاً صالحاً. ثم قال سبحانه: ﴿**ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون وادياً إلا كتب لهم**﴾سورة التوبة/ ١٢١. واقتصر سبحانه في هذه الآية على قوله: «إلا كتب لهم» ولم يقل «إلا كتب لهم به عمل صالح» لأن الإنفاق وقطع الوادي عمل مباشر يقوم ببدن العبد، وأما ما يحصل لهم من الظمأ والجوع وما يحصل من إغاظة الكفار فإنها تسببت عن أعمالهم، ولهذا كتبها الله لهم عملاً صالحاً وإلا فلا يكتب للإنسان عمل بدون سبب عمله.

وكما أن الإنسان يثاب على ما تولد من الأفعال التي هي طاعة، كذلك هو معاقب على ما تولد من أفعاله المنهي عنها. فالعبد مستحق للعقوبة على السبب المحرم وما تولد منه، كما يعاقب السكران على ما جناه في حال سكره، فإن الله سبحانه يعاقب على الأسباب المحرمة وعلى ما تولد منها، كما يثيب على الأسباب المأمور بها وعلى ما يتولد منها، ولذا كان من دعا إلى بدعة وضلالة فعليه من الوزر مثل أوزار من اتبعه، لأن إتباعهم له تولد عن فعله. ولذلك كان على إبن آدم القاتل لأخيه كفل من ذنب كل قاتل إلى يوم القيامة. وقد قال تعالى: ﴿**ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة، ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم**﴾سورة النحل/ ٢٥[1].

---

(١) عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين ص ٥٤، ٥٥، درء تعارض العقل والنقل ٩/ ٣٢.

المسألة السادسة والثلاثون:

الجمع بين الحظر والوجوب في فعل واحد من جهة واحدة أو من جهات متعددة.

هـذه المسألـة، وهي إجتمـاع الحـل والحـرمـة في أمـر واحـد وضعهـا المتكلمون في أصول الفقه محاكاة للمسألة المعروفـة في علم الكلام ـ وهي: هل يجوز أن يجتمع في الرجل الواحد فسق وإيمان؟ وهل يوصف المرء بكونه مؤمناً عاصياً؟

ولمـا كان أكثـر المصنفين في علم أصـول الفقـه من المتكلمين أو ممن جاراهم من الفقهاء نقلوا هذه المسألـة من علم أصول الـدين حين تكلموا عن «مسألة الأسماء والأحكام، أو ما يطلق عليهـا المعتزلـة»المنزلـة بين المنزلتين، فقالوا هل يوصف الشيء الواحد بأنه حـلال وحرام؟ ومثلوا لـذلك بـالصلاة في الأرض المغصوبة. وأول من تكلم بالقول بأنه لا يجوز أن يكون الشيء الواحد مراداً من وجه مكروهاً من وجه آخر أبو هاشم الجبائي[1]، وذهب هو وأبـوه أبو علي الجبائي إلى أن الصلاة في الأرض المغصوبة فاسدة.

وأول من أدخل هذه المسألة في علم الأصول من متكلمة الإثبات القاضي أبو بكر[2] فـإنه قـال في كتابـه التقريب والإرشـاد عن الأمر المـطلق هل يتعلق بـالمكروه: كيف يتحقق كـون ما نهى عنـه مأمـوراً به؟، ثم أورد إفتـراضـاً من معترض قال: فإن قيل إذا كان السجود لله مأموراً به والسجود لغيره منهياً عنـه، فهل تعلقون القول بأن الشيء الواحد مأمور به على وجه منهي عنه على وجه؟

وأصل هذه المسألة، أن أهل الفرق من الخـوارج والمعتزلـة اختلفوا في الرجل الواحد هل يجتمع فيـه طاعـة ومعصية، لأن الـطاعة جـزء من الإيمان،

(١) الفرق بين الفرق ص ١٩٢.

(٢) انظر التلخيص، ج ١/١/٤٥٠ ـ ٤٥٢.

والمعصية جزء من الكفر قالوا: فلا يجتمع فيه كفر وإيمان. وشبهتهم أنهم جعلوا الإيمان شيئاً واحداً إذا زال بعضه زال جميعه وإذا ثبت بعضه ثبت جميعه، فلم يقولوا بذهاب بعضه وبقاء بعضه كما دلت عليه الآثار والنصوص.

ثم إن الخوارج والمعتزلة طردوا هذا الأصل الفاسد، وقالوا: لا يجتمع في الشخص الواحد أمر يكون محموداً من وجه مذموماً من وجه ولا محبوباً مدعواً له من وجه مسخوطاً ملعوناً من وجه[1]، وحكى البغدادي[2] عن الإباضية جواز وقوع حكمين مختلفين في شيء واحد من جهتين كمن دخل زرعاً بغير إذن مالكه، فإن قد نهاه عن الخروج منه إذا كان خروجه منه مفسداً للزرع وقد أمره به.

وأشهر مسألة تمثل هذا النزاع مسألة الإيمان، فإن المسلم الفاسق هل يطلق عليه اسم الإيمان؟ فالخوارج والمعتزلة أخرجوه من اسم الإيمان والإسلام، فإن الإيمان والإسلام عندهم واحد، فإذا خرج عندهم من الإيمان خرج من الإسلام. فالخوارج قالوا: ليس إلاَّ مؤمن أو كافر ـ وأنكروا أن يكون مؤمناً عاصياً، لأن الإيمان ـ عندهم ـ إذا ذهب بعضه ذهب كله. وهذا هو الأصل الذي تفرعت عنه البدع في الإيمان، فإن الخوارج ظنوا أنه متى عصى المسلم فقد ذهب إيمانه، لأنه متى ذهب بعضه ذهب كله ولم يبق منه شيء.

قالت الخوارج: إن الذنوب الكبيرة ـ ومنهم من قال الصغيرة ـ لا تجامع الإيمان أبداً بل تنافيه وتفسده كما يفسد الأكل والشرب الصيام. قالوا: والإيمان ـ: هو فعل المأمور وترك المحظور، فمتى بطل بعضه بطل كله كسائر المركبات، فيكون العاصي كافراً، لأنه ليس إلا مؤمن أو كافر[3].

وقالت المعتزلة: ننزله منزلة بين المنزلتين ـ نخرجه من الإيمان ولا ندخله في الكفر، وسموهم فساقاً. وقالوا: ما الناس إلاَّ رجلان ـ: سعيد لا يعذب، أو

---

(١) البرهان لإمام الحرمين ١/٢٩٨، ابن تيمية، الفتاوى ٧/٣٥٣، ٣٥٤.

(٢) الفرق بين الفرق ص ١٠٧.

(٣) مقالات الإسلاميين ١/١٦٨.

شقي لا ينعم. والشقي نوعان ـ: كافر وفاسق. ولم يوافقوا الخوارج على تسميتهم كفاراً ووافقوهم في الحكم وهو تخليدهم في النار(١).

وقابلتهم المرجئة وبعض الأشاعرة فقالوا: ليس من الإيمان فعل الأعمال الواجبة ولا ترك المحظورات البدنية، فإن الإيمان لا يقبل الزيادة ولا النقصان، بل هو شيء واحد يستوي فيه جميع المؤمنين من الملائكة والمقتصدين والمقربين. قالوا: فالكبائر وترك الواجبات الظاهرة لا تذهب شيئاً من الإيمان، إذ لو ذهب شيء منه لم يبق شيء. فيكون الإيمان شيئاً واحداً. يستوي فيه البر والفاجر. وهؤلاء يقولون في الفساق من أهل الملة: إيمانهم باق كما كان لم ينقص بناء على أن الإيمان هو مجرد التصديق والإعتقاد الجازم(٢).

وأهل السنّة والحديث ـ يرون أن الإيمان يتفاضل، ونصوص الشرع تدل على ذهاب بعضه وبقاء بعضه كما قال ﷺ: «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان»(٣) فهذا صريح بأن أهل الكبائر معهم إيمان يخرجون به من النار. فالمسلم الفاسق مؤمن ناقص الإيمان، مؤمن بإيمانه، فاسق بكبيرته، ولا يعطى إسم الإيمان المطلق، ولهذا كان في الشخص الواحد ما يُحَبُّ لأجله وما يُكره لأجله. والمؤمن الفاسق يتولى دينه وملته وعقده وإقراره، ويتبرأ من عمله الذي هو الفسق. قال ابن حزم(٤): والبراءة والولاية ليست من عين الإنسان مجردة فقط، وإنما هي له أو منه بعمله الصالح أو الفاسد، فإذ ذلك كذلك فبيقين ندري أن المحسن في بعض أفعاله من المؤمنين نتولاه من أجل ما أحسن فيه. ونبرأ من عمله السيء فقط. قال: وأما الدعاء باللعنة والرحمة معاً فلسنا ننكره بل هو معنى صحيح. وما جاء عن الله تعالى قط، ولا عن رسوله ﷺ نهى أن يلعن العاصي على معصيته ويترحم عليه لإحسانه.

---

(١) مقالات الإسلاميين ١/٣٣١، ٣٣٢.
(٢) مقالات الإسلاميين ١/٢١٤ ـ ٢٣٠.
(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، باب زيادة الإيمان ونقصانه، من كتاب الإيمان.
(٤) الفصل ٣/٢٧٩.

قلت: قد جاء النهي عن لعن العاصي بعينه في الحديث الصحيح في الذي كان يشرب الخمر مراراً ويجلده رسول الله ﷺ، فلعنه أحد الصحابة - لكثرة ما يؤتى به - فقال له الرسول ﷺ: «لا تلعنه فإنه يحب الله ورسوله» وقال: «لا تكن عوناً للشيطان عليه». وأما النصوص الواردة في لعن الظالمين والفاسقين وغيرهم فهذا في جنس الظلمة والفسقة، وهذا حق. وأما الشخص المعين فلا يلعن ولا يحكم بكفره.

ثم نقل الأصوليون الخلاف في حكم الواحد من الأشخاص إلى الواحد من الأعمال، فقالوا: لا يكون العمل الواحد محبوباً من وجه مكروهاً من وجه، وغلا في هذا الأصل أبو هاشم فقال: لا يجوز أن يكون جنس السجود أو الركوع أو غير ذلك من الأعمال بعض أنواعه طاعة وبعضها معصية، لأن الحقيقة الواحدة لا توصف بوصفين مختلفين. واشتد نكير الناس عليه في هذا القول، وذكروا من مخالفته للإجماع وجحده للضروريات شرعاً وعقلاً ما يتبين فساده.

ثم ذكروا من أمثلة الخلاف في الواحد من الأعمال مسألة الفعل الواحد هل يجتمع فيه صفة الحسن والقبيح؟ ومثلوا لذلك بالصلاة في الدار المغصوبة وبهذا الإستعراض يتبين لنا منزع الأقوال المختلفة في هذه المسألة. وقد زعمت المعتزلة أن النسخ قبل الإمتثال من هذا القبيل فمنعت ذلك للتناقض فقالوا: إن الشيء الواحد مراداً لا مراداً حسناً قبيحاً ممتنع. وكذلك الصلاة في الدار المغصوبة إجتمع فيها صفة الحسن وهي الصلاة وأداؤها والقبح وهي إيقاعها في دار مغصوبة[1].

ثم تكلم الأصوليون[2] عن الفعل الواحد بالشخص المتعدد بالجهة، ومثلوا لهذا الأصل بالصلاة في الدار المغصوبة، وهذا المثال ليس مقصوداً في نفسه، فإن البحث فيها فرعي. ونقلوا الخلاف فيها على ثلاثة أقوال:

الأول: أنها صحيحة مسقطة للقضاء. وهو قول جمهور الفقهاء.

---

(١) المعتمد لأبي الحسين ١/١٩٥، ١٩٦، ١٩٨.

(٢) المحصول، ٢/٤٧٦، كشف الأسرار ١/٩٧ - ١٠٥، تيسير التحرير ١/٣٧٦.

الثاني: أنها غير صحيحة ولا مسقطة للقضاء. وهو مذهب المتكلمين.

الثالث: أنها غير صحيحة، لكنها مسقطة للقضاء. وهذا قول القاضي أبي بكر كما نقله عنه إمام الحرمين في البرهان[1] والرازي في المحصول[2].

ومستند الفقهاء: أن ماهية الغصب منفكة عن ماهية الصلاة في الوجود الذهني والعيني معاً، فإن حقيقة الغصب: الإستيلاء على ملك الغير بغير إذن. ولا يدخل فيه خصوص المكان، فالصلاة والغصب أمران متباينان، ولا يبعد أن يكون مأموراً بها من حيث أنها صلاة منهى عنها من حيث أنها غصب. قالوا: الصلاة تستلزم مطلق المكان، لا خصوص المكان بدليل صحة الأمر بها مع الذهول عن خصوصيات الأمكنة. والمأمور به لا بد أن يكون مشعوراً به للآمر. وإذا خرجت الخصوصيات عن الأمر والنهي أمكن الجمع بين كونه مطيعاً من وجه، وعاصياً من وجه. وهؤلاء جعلوا إختلاف الجهتين كإختلاف المحلين، لأن كل واحد من الجهتين منفكة عن الأخرى واجتماعهما إنما وقع باختيار المكلف، فليسا متلازمين، فلا تناقض. ومثلوه بما لو أمره بكسر آنية، ونهاه عن كسر أخرى، فكسر إحداهما بالأخرى، فإنه يعد مطيعاً عاصياً. فعلى هذا فمنشأ الخلاف في هذه المسألة عند الفقهاء: أن النهي هل عاد لعين الصلاة، أو لأمر خارج عنها؟ وقيل: بل أصل الخلاف أن الأمر المطلق هل يتناول المكروه؟ فذهب الشافعية إلى أنه لا يتناوله. وقالت الحنفية: أنه يتناوله.

وأما مستند المتكلمين: فإنّ المكان من أجزاء الصلاة وهي منهى عنه، وهذه الصلاة التي تمت في الدار المغصوبة جزء ماهيتها هو شغل هذا الحيز المعين، فلما كان هذا الشغل جزءاً ما «امتنع كون هذه الماهية المركبة منه ومن غيره مأموراً بها وإلا لزم توارد الأمر والنهي عن الشيء الواحد، وهو محال.

قلت: والذي عليه الجمهور صحة الصلاة في الدار المغصوبة ولا يحتاج فيه إلى تكلف القول بأن تستلزم مطلق المكان لا خصوص المكان، لأنه ينتقض

---

(١) البرهان ١/٢٨٧، مختصر ابن الحاجب مع العضد ٢/٩٥.
(٢) المحصول، ٢/٤٨٥.

بتخصيص الصلاة في الأرض الطاهرة غير قارعة الطريق ومبارك الإبل والحشوش والمقابر. بل الخلاف في صحة الصلاة في الدار المغصوبة خلاف متأخر.

قال الباقلاني: أنها جائزة على مذهب كل من يؤثر عنه المذاهب[1]. قال: وقد ذهب أبو شمر المرجى إلى منع الصلاة في الأرض المغصوبة، فلم يقتدر على نسبة هذا المذهب إلى أحد سواه.

إذا علمنا أصل مسألة الصلاة في الدار المغصوبة هي أصل مسألة الخلاف في الفاسق الملّى مؤمن كامل الإيمان أم لا؟ وهل المعصية تخرج صاحبها عن الإيمان؟ فإن جماع الشبهة التي جعلت هذه الطوائف تقول بتخليد صاحب الكبيرة في النار، أو تقول بأنه لا يضر مع الإيمان معصية هي: أن الحقيقة المركبة تزول بزوال بعض أجزائها كالدواء المركب من عناصر، لو أبعدنا عنه عنصراً لزال اسم الدواء، وكعدد العشرة فإنه إذا زال منه عدد لم يبق مسمى العشرة.

قال ابن تيمية[1]: ثم أن هذه الشبهة هي شبهة من منع أن يكون في الرجل الواحد طاعة ومعصية، لأن الطاعة جزء من الإيمان والمعصية جزء من الكفر، فلا يجتمع فيه كفر وإيمان. وقالوا: ما ثم إلا مؤمن محصن أو كافر محصن، ثم نقلوا حكم الواحد من الأشخاص إلى الواحد من الأعمال، فقالوا: لا يكون العمل الواحد محبوباً من وجه مكروهاً من وجه. قال ابن تيمية: وغلا فيه أبو هاشم، فنقله إلى الواحد بالنوع فقال: لا يجوز أن يكون جنس السجود أو الركوع أو غير ذلك من الأعمال بعض أنواعه طاعة وبعضها معصية، لأن الحقيقة الواحدة لا توصف بوصفين مختلفين. بل الطاعة والمعصية تتعلق بأعمال القلوب، وهي قصد الساجد دون عمله الظاهر. قال: واشتد نكير الناس عليه في هذا القول، وذكروا من مخالفته للإجماع وجحده للضروريات شرعاً وعقلاً ما تبين به فساده.

فالذين منعوا في الواحد من الأعمال أن يكون فيه طاعة ومعصية قالوا: إن

---

(١) التلخيص ج١/١/٤٦٤-٤٦٥.
(٢) الفتاوى ٧/٥١٢.

الواحد بالشخص لا يكون مأموراً به منهياً عنه، حلالاً حراماً من جهـة واحدة، فإن أدنى درجات الأمر رفع الحرج، والنهي في المأمور به يثبته فالجمع بينهما متناقض. قالوا: إلا إذا جوز التكليف بالمحال.

وأمـا الواحـد بالجنس، أو النـوع فلا يمتنـع إنقسامـه إلى مـأمـور منهى كالسجود لله تعالى والسجود للصنم، قال الله تعالى: **﴿لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن﴾** سورة فصلت/٣٧.

فتبين أن الصلاة التي صاحب فعلها شيء مخالف لهـا كالمعـاصي التي تقارنها، كأن تؤدى في أرض مغصوبة، وأن يصليها وعليه لباس منهى عنه كخاتم من ذهب أو ثوب حرير تكون باقية كمـا لو لم يقـارنها مـا يفسدهـا أو ما يسبب نقصانها عن كمال، ولكنها مجزئة تسقط الفرض.

فالذي ينفي صحة الصلاة في الدار المغصوبة وما شـابهها كـذبح الشـاة بسكين مغصوبة، أو سكين من ذهب يرى أن ما يكون معصية يستحيل أن يكون طاعة، ومن عصى الله تعالى بفعل يستحيل أن يكون مطيعاً له بعين ما عصاه.

ورأيت للقاضي الباقـلاني مسلكاً بـديعاً في تصحيـح الصلاة في الأرض المغصوبة لم أره لغيره فأحببت ذكره. وإن لم يكن على شرط هذا الكتاب لأنها مسألة فقهية. قال القاضي: ثم إعلم أن معظم الفقهـاء حادوا عن سنن التحقق في التقصي عن شبهة القوم فسلك كل فريق منهم طريقاً. وذكـر القاضي هـذه الطرق وبين فسادها، ثم قال فإن قيل: فما دليلكم على وقوع الصلاة في الأرض المغصوبة موضع الإجزاء؟ تثبتون ذلك عقلاً أم سمعاً؟ قال: قلنا: معولنا على إجماع الأمة في العصر الخالية قبل ظهور هذا الخـلاف من أبي شمر المـرجى ونوابتـة المعتـزلة، ووجـه التحقيق في إدعاء الإجمـاع أن تقول: الصلوات في الأرض المغصوبة كانت تتفق في زمن رسول الله ﷺ، وفي زمن أصحابه بعد أن استأثر الله تعالى به، وكما نعلم اطراد سائر العـادات التي لا تنخرق، فكـذلك نعلم أن الغصب لا يخلو عن تقـدر ذلـك من المعتصمين المشتغلين المتمسكين بضروب العدوان، ثم لم يصر أحد من أهل الحل والعقـد إلى إفساد الصلوات

في الأرض المغصوبة، ولم يوجبوا قضاءها. ولا يسوغ من المجمعين الصمت والسكوت على خلاف الحق إذ العصمة تجب لهم كافة كما تجب للرسول ﷺ قال: والذي يوضح ذلك أن طائفة من المغتصبين كانوا يُنيبون ويتوبون ويرجعون عن طغيانهم وعدوانهم في زمن الصحابة والتابعين، وكانوا يتلافون ما فرط منهم من الظلم بالتدارك، ولم يؤثر عن أحد من الأئمة في العصر المنقضية أنه أوجب على منيب إعادة ما فرط منه من الصلوات. قال: وهذا واضح لا خفاء به وجاحد ذلك يقابل بجحد كل إجماع[1].

وهذا الإستدلال من الباقلاني على صحة الصلاة في الدار المغصوبة لم يرتضه من جاء بعده من الأصوليين.

وقالوا إن دعوى الإجماع التي ذكرها الباقلاني مبنية على مقدمتين:

١ ـ وجود ظلمة ومغتصبين في تلك الأعصار ولا يخلو إعادة إيقاع الصلاة منهم في مكان مغصوب .

٢ ـ إن السلف لا يعهد عنهم ترك النكير لمن حصل منه ذلك.

وهاتان المقدمتان لا يثبت بهما إجماع، لأن عدم النقل ليس بنقل. ،

المسألة السابعة والثلاثون:
التوقف في دلالة الأمر وصيغ العموم

يذكر الأصوليون في مباحث العام إختلاف الناس في أصل صيغ العموم ودلالتها، وينسبون إلى المرجئة إنكار صيغ العموم. قال سيف الدين الآمدي: إختلف العلماء هل للعموم لفظ موضوع؟نفاه المرجئة وأثبته الشافعي وجماهير المعتزلة وكثير من الفقهاء، وتوقف الأشعري والباقلاني[2].

---

(١) التلخيص ١/٤٧٤، ٤٧٥.

(٢) الأحكام ٢/٢٠٠، نهاية الوصول، للصفي الهندي ٢/لوحة ٢٠٦. وانظر أصول الدين لأبي منصور البغدادي ص ٣١٨.

وقبل مناقشة بعض هذه الأقوال، وإظهار القول الذي دل عليه الكتاب والسنة نذكر أولاً إجماع الناس على دلالة هذه الصيغ للعموم، ثم نبين أن الخلاف في دلالة الأمر والعموم خلاف طارىء مستحدث.

قال الإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص[1]: والقول بعموم اللفظ فيما لم تصحبه دلالة الخصوص في موضوع اللسان وأصل اللغة، هو مذهب السلف في الصدر الأول ومن بعدهم ممن تابعهم، متوارث ذلك عنهم بالفعل المستفيض. يبين ذلك محاجة الصحابة بعضهم بعضاً في الحوادث التي تنازعوا فيها بألفاظ عموم مجردة من دلالة غيرها. ثم أورد الرازي أمثلة من إستعمال الصحابة واستدلالهم بالنصوص التي فيها عموم مجردة ورجوعهم إليه.

قيل لابن عمر: إن ابن الزبير يقول: «لا تحرم الرضعة أو الرضعتان، فقال: قضاء الله أولى من قضاء ابن الزبير». قال الله تعالى: **﴿وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم، وأخواتكم من الرضاعة﴾** سورة النساء/٢٣ فعقل ابن عمر من ظاهر اللفظ التحريم بالرضاع القليل.

واحتج عمر على الزبير وبلال ومن سأله قسمة السواد بقول الله تعالى: **﴿للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم﴾**إلى قوله تعالى: **﴿والذين تبؤوا الدار والإيمان من قبلهم﴾** سورة الحشر/٨ ـ٩ ثم قال تعالى: **﴿والذين جاءوا من بعدهم﴾** الآية. الحشر/١٠. قال عمر: فقد جعل الحق لهؤلاء كلهم ولو قسمته بينكم لبقي الناس لا شيء لهم ولصار دولة بين الأغنياء منكم.

فحاجهم عمر بعموم هذه الآيات فتبينوا الرشد في قوله، ووضح لهم طريق الحق فيه فرجعوا إلى مقالته.

قال الجصاص: ونظائر ذلك كثيرة ظاهرة عندهم مستفيضة لو استقصيناه لطال به الكتاب وبمثل هذا يوقف على مذهب القوم ومقالاتهم. قال: فبان بما

---

(١) الفصول في الأصول ١/١٠٣ ـ ١٠٤.

وصفنا أن العموم من مفهوم لسان العرب، وأن ذلك مذهب السلف من غير خلاف بينهم فيه، وما خالف في هذا أحد من السلف ومن بعدهم[1].

ثم اختلف الناس بعد ذلك فقالت طائفة منهم ـ ويسمون أصحاب الخصوص ـ : نحن نقول بالخصوص في الأوامر والأخبار جميعاً، ونحكم فيها بأقل ما يتناوله الإسم حتى تقوم دلالة الكل. وزعم هؤلاء: أن اللفظ الموضوع كذلك بالخصوص، أولى منه بالعموم، ويحتمل مع ذلك أن يراد به العموم، قال هؤلاء: ولا يجوز الحكم بالعموم بالإحتمال لأن المحتمل غير متيقن، ولا يعلم أنه مراد باللفظ، والخصوص متيقن يوجب الحكم به، والوقوف عنده حتى تقوم دلالة العموم. وذهب إلى هذا القول بعض المعتزلة وبعض الحنفية[2] وذهب قوم من المرجئة ـ فيما حكاه الزركشي[3] ـ إلى أن شيئاً من الصيغ لا يقتضي العموم، ولا مع القرائن، بل إنما يكون العموم عند إرادة المتكلم، ونسب هذا القول إلى الأشعري.

وذهب آخرون إلى الوقف. وهذا هو الذي من أجله عقدنا هذه المسألة في هذا الكتاب لعلاقتها بأصول الدين. وهذا القول منسوب إلى المرجئة، وحامل لواء هذا المذهب والمدافع عنه شيخ الأصوليين القاضي أبو بكر.

واختلفوا في نسبة هذا القول إلى قائل، ومن المؤكد أن أبا الحسن الأشعري توقف في دلالة العموم، فقد نسب القول له بذلك القاضي في التقريب[4] فقال: ذهب شيخنا رضي الله عنه في معظم المحققين من أصحابه إلى التوقف. وحقيقة ذلك أنهم قالوا: سبرنا اللغة ووضعها فلم نجد في وضع اللغة صيغة دالة على العموم سواء وردت مطلقة، أو مقيدة بضروب من التأكيد، ونقل الزركشي[5] في كتابه أن الأشعري لما تكلم مع المعتزلة في عمومات

---

(١) الفصول في الأصول ١/١٠٨ ـ ١١٠.
(٢) كشف الأسرار للبزدوي ١/٢٩٩، المستصفى ١/٢٥.
(٣) البحر المحيط ١٢٥/ب.
(٤) انظر التلخيص ٢/٤٩٤.
(٥) البحر المحيط ١٢٥/ ب.

الـوعيد الـواردة في الكتاب والسنـة كقولـه تعـالى: ﴿إن الفجـار لفي جحيم﴾ الإنفطار/١٤ وقوله: ﴿ومن يَعْـصِ الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها﴾ النساء/١٤ ونحوه مع المرجئة في عموم الوعيد نفى أن تكون هذه الصيغ موضوعة للعموم وتوقف فيها وتبعه أصحابه.

سبب القول بالتوقف في دلالة العموم:

والذي يهمنا من هذا النقل أن سبب القول بالتوقف هو إستشكال الواقفية إلى توجيه هذه الآيات وفهم مقاصدها. فظاهر الآيات أن الفاجر، والعـاصـي ـ وهما لفظان يدخل فيهما المسلم والكافر ـ محكوم عليها بدخول النار والخلود فيها ـ وهذا مما استدل به الوعيد به من المعتزلة والخوارج أن المعصية تكـون سبباً لخلود صاحبها في النار ـ فاضطر أصحاب الوقف ألى التأويل فقالوا: هذه الآيات غير محمولة على عمومها[1].

وأشار الإمام الجصاص إلى سبب حدوث القول بإنكار دلالة العموم، وهو أن فرقة من المرجئة ضاق عليها المذهب من مناظرةالوعيدية بعموم آيات الوعيد وأحاديثه، فلجأت إلى دفع القول بالعموم رأساً، واضطروا إلى جحد العموم في اللغة والشرع لئلا يلزمها خصومها القول بوعيد الفساق بظواهر الآيات المقتضية لذلك.

قال ابن تيمية[2]: فكانوا فيما فروا إليه من هذا كالمستجير من الـرمضاء بالنار، ولو حملوا نصوص الوعيد على ما فسرته النصوص الأخرى ـ فإن آيـات الوعيد وإن كانت عامة مطلقاً، فقد خصصت وقيدت في آيات أخـرى ـ جـريـاً على السنن والقواعد والمعروفة.

فإن نصوص الوعد على الأعمال الصالحـة بدخـول الجنة، والأمـان من عذاب القبر مشروطة بعدم الكفر المُحْبِط، وبعدم إرتكاب المعاصي والذنـوب المسببـة للعذاب. والقـرآن قد دل على أن من ارتـد فقد حبط عمله، وكـذلك

---

(١) الأحكام لابن حزم ٣/١٠٠ ـ ١٠١.

(٢) الفتاوى ٦/٤٤١.

الوعيد للكفار والفساق مشروط بعدم التوبة لأن القرآن قد دل على أن الله سبحانه يغفر الذنوب جُميعاً لمن تاب.

فآيات العموم تقبل التخصيص، وهذا الجمع بين النصوص هو قول الصحابة جميعهم وقول التابعين.

وإذا ثبت أن القول بعموم اللفظ هو مذهب السلف في الصدر الأول. كما حكاه الجصاص وغيره. تبين أن التوقف في دلالتها إنما حدث بعد إجماع الصدر الأول، لأن حدوث إنكار دلالة العموم من الصيغ كان بعد المائة الثانية من الهجرة. وظهر وانتشر بعد المائة الثالثة، ويكون من هذا أن القول بالتوقف قول حادث بعد إجماع، وما كان كذلك فهو باطل لمخالفته لإجماع سابق ولا يصح أن تكون هذه المسألة من مسائل أصول الفقه، وإنما تذكر في مسائل الكلام لبيان المذاهب والفرق[1].

المسألة الثامنة والثلاثون:

هل الكلام إسم للفظ الدال على المعنى أو إسم للمعنى القائم بالنفس؟

هذه المسألة من المسائل الكبار المقررة في علم الكلام، واشتهر عند الأشاعرة أن الكلام عبارة عن المعنى القائم بالذات المدلول عليه بالعبارات والإشارات. وتسلم هذا المعنى أكثر متكلمة الإثبات من الأصوليين. والنزاع فيها بين الأشاعرة القائلين بالكلام النفساني وبين المنكرين له.

ولا يوجد إلا القليل من كتب الأصول تشير إلى مواطن الباطل المشوب

(١) انظر أقوال المرجئة والوعيدية في الأخبار العامة إذا وردت عن الله سبحانه هل تبقى على عمومها؟ في مقالات الإسلاميين ١/٢٢٦، ٣٣٦.

بالحق في هذه المسألة وأكثر هذه الكتب لا تشير إلا إلى قول الأشاعرة أو قول المعتزلة، واغفلوا القول الذي دل عليه القرآن وأجمع عليه الصحابة والتابعون. فاستعنت بالله سبحانه في إبانة وجه الحق، وتحقيق الصواب لهذه القاعدة وقرنا بالأدلة والبرهان القول الصواب والله سبحانه له الفضل والمنة.

اختلف الأصوليون في تعريف الكلام تبعاً لاختلافهم في إطلاق صفة الكلام على الباري سبحانه وتعالى.

والناس في مسمى الكلام لهم أربعة أقوال:

إنه اسم للفظ الدال على المعنى، وهو قول المعتزلة.

أو أنه اسم للمعنى المدلول عليه باللفظ، وهو قول الأشعرية ومن تبعهم وهو اختيار القاضي أبي بكر[1].

وقيل: اسم لكل منهما بطريق الإشتراك، وهذا ما اختاره الجويني في الإرشاد[2].

وقيل: اسم لهما بطريق العموم. وهذا القول هو مذهب السلف والفقهاءوالجمهور.

وهذا الخلاف ليس خاصاً بلفظ الكلام، بل يجري فيما هو في حكمه ومتعلق به كالأمر والنهي والخبر والتصديق وغيره من عوارض الكلام، كالعام والخاص والمطلق والمقيد.

ولهذا اختلف المؤلفون في علم الأصول في المكان الذي يتعرضون فيه للكلام النفساني فبعضهم يذكره في مسألة الأمر، كما فعله القاضي الباقلاني في التقريب، ونقلناه عن الجويني في التلخيص، وتبعه على ذلك جماعة من الأصوليين، وهو مسلك الحنفية في تآليفهم في أصول الدين، وذكرى آخرون عند الكلام على الحكم.

---

(١) البرهان لإمام الحرمين ١/١٩٩، البحر المحيط ١/٣/١٠١٧، التلخيص ج ١/١/٢٣٩، المستصفى ١/١٠٠.

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة ص ١٠٨.

والصواب فيما اختلفوا فيه من معنى الكلام، أنه كما يطلق على العبارات المسموعة، يطلق على الكلام النفساني، وكلاهما حقيقة ولكنه في هذا الأخير لا بد أن يكون مقيداً بالنفس أو القلب، فالنزاع في الكلام المطلق، كما في قوله تعالى **﴿يسمعون كلام الله﴾** سورة البقرة/٧٥ وقوله: **﴿فأجره حتى يسمع كلام الله﴾** سورة التوبة/٦، دون إضافته إلى النفس والقلب والفؤاد. فهل هذا الكلام المطلق حقيقة في العبارات والمعاني؟.

فمنهم من أنكر أن يكون الكلام مطلقاً ـ دون تقييد وإضافة ـ حقيقة في العبارات المسموعة قال القاضي: ولا تسمى العبارات كلاماً ولا تجوزاً[1]. واضطروا إلى تأويل مثل هذه الآيات كقوله: **﴿يسمعون كلام الله﴾** بأن المراد يفهمون كلام الله، لأن ظاهرها يعارض القياس العقلي عندهم. وهؤلاء لما كان عندهم كلام الله عز وجل معنى قائم بذاته لا يفارقها كالعلم، أنكروا ظواهر القرآن التي فيها أن كلام يسمع، وأنه نزل، وكابروا في إنكار ما هو ثابت في اللغة.

وبعضهم جعل الكلام مشتركاً بين كونه عبارة مسموعة من لفظ وحروف، وبين المعنى فقط. قال الرازي: الصحيح عند المحققين منا أنه مشترك بين الأصوات وبين المعنى القائم بالنفس[2].

تعريف الكلام عند الأشاعرة:

عرف المتكلمون الأشاعرة الكلام: بأنه معنى قائم بالنفس، ومعنى الكلام النفسي أنه الفكر الذي يدور في الخلد وتدل عليه العبارات تارة، وما يصطلح عليه من الإشارات ونحوها.

وقال الزركشي: أنه نسبة بين مفردين قائمة بذات المتكلم. ويعنون بالنسبة بين المفردين تعلق إحداهما بالآخر، وإضافته إليه على جهة الإسناد

---

(١) التلخيص ١/١/٢٤٠.

(٢) المحصول ١/ق ٢/٣٤.

الإفادي. قال الزركشي[1] في بيان معنى الإسناد الإفادي: أي يجب، إذا عبر عن تلك النسبة بلفظ يطابقها ويؤدي معناها كان ذلك اللفظ إسناداً إفادياً. قال: ومعنى قيام هذه النسبة بالمتكلم: أن الشخص إذا قال لغيره: إسقني ماءً، فقبل أن يتلفظ بهذه الصيغة قام بنفسه تصور حقيقة السقي، وحقيقة الماء، والنسبة الطلبية بينهما. قال: فهذا الكلام هو النفسي[2].

أقول: لم يوضح الزركشي معنى الكلام النفسي، وما قاله وصف للإدراك اللاحق للوهم والخيال السابق للحقيقة، وليس في هذا إيضاح للكلام النفسي. ثم أن هذا لا يسمى في اللغة كلاماً. ولو صحت تسميته إصطلاحاً فلا يصح إطلاقه على كلام الله، فلا يقال عن الله سبحانه أنه تصور حقيقة موسى وحقيقة الإقبال ثم أطلق على ذلك التصور كلاماً.

والكلام النفساني لم يثبته أحد من القائلين به، ولا يظن أنه تصوره، وإثبات الشيء فرع عن تصوره، فمن لم يتصور ما يثبته كيف يجوز أن يثبته.

قال ابن تيمية[3]: ولهذا كان أبو سعيد بن كلاب - رأس هذه الطائفة وإمامها في هذه المسألة - لا يذكر في بيانها شيء يعقل، بل يقول: هو معنى يناقض السكوت والخرس. قال: والسكوت والخرس إنما يتصوران إذا تصور الكلام. فالساكت هو الساكت عن الكلام، والأخرس هو العاجز عنه، أو الذي حصلت له آفة في محل النطق تمنعه من الكلام وحينئذٍ فلا يعرف الساكت والأخرس حتى يعرف الكلام، ولا يعرف الكلام حتى يعرف الساكت والأخرس.

---

(١) البحر المحيط ١٠١٧/٣/١، قارن هذا بما قاله الجويني في الإرشاد ص ١٠٥.

(٢) لم نتعرض لرأي المعتزلة في مسألة الكلام، لأنهم ينكرون صفة الكلام للخالق سبحانه كما ينكرون الصفات الأخرى ويقولون بأن القرآن مخلوق. وهم وإن عرفوا الكلام بأنه مجموع أصوات وحروف تنبىء عن مقصود المتكلم. المعتمد ١٤/١. فهم يقصدون بهذا التعريف كلام الناس، وأما تعريفهم لكلام الله سبحانه فإنهم يفسرونها بأنها: حروف وأصوات يخلقها الله سبحانه في جماد. المغني لعبد الجبار ١٥/٧، شرح الأصول الخمسة ٥٥٦.

(٣) الفتاوى ٢٩٦/٦.

فالأشعرية يجعلون الكلام المطلق تارة اسماً لمجرد المعنى، وتارة يجعلونه مشتركاً بين اللفظ والمعنى، ويجعلونه حقيقة فيهما.

واستدلوا بذلك بما ورد في النصوص الشرعية من إضافته إلى القلب تارة وإلى النفس تارة أخرى كما في قوله تعالى: ﴿ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول﴾ سورة المجادلة/٨. وقول عمر رضي الله عنه يوم السقيفة «زورت في نفسي كلاماً». ويقول الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا[(١)]

وتعريف الأشاعرة للكلام بأنه المعنى القائم بالنفس طارىء في عرف اللغة، أشار إلى ذلك أبو نصر السجزي[(٢)] - نسبة إلى سجستان توفي سنة ٤٤٤هـ فإنه ذكر في رسالته إلى أهل زبيد أن الإجماع قائم على أن الكلام لا يكون إلا حرفاً وصوتاً ذا تألف واتساق، قال: إنه لم يكن خلاف بين الخلق على اختلاف نحلهم على أن معنى الكلام هو هذا، حتى ظهر ابن كلاب والأشعري والقلانسي.

ولما تبين لبعض الأصوليين[(٣)] أن الكلام بالمعنى القائم بالنفس لا يمكن معالجته في أصول الفقه من حيث البيان والتقسيم إلى منطوق ومفهوم وعام وخاص إلى آخر دلالات اللفظ، جعلوا الكلام بمعنى العبارة لا بالمعنى القائم بالنفس. واضطر بعضهم أن يصرح بأن بحث الأصولي ليس في الكلام النفسي، وإنما يبحث عنه المتكلم[(٤)].

وقصد الأشاعرة من جعل الكلام معنى قائماً بالنفس، أن إثبات كونه سبحانه متكلماً، وإثبات كونه مكلماً لغيره لا يكون إلا بمجرد الإعلام والإفهام

---

(١) المستصفى ١/١٠٠، ٢/١٦٢، وجمع الجوامع مع شرح المحلى ٢/١٠٤، وغاية المرام للآمدي ص ٩٧.
(٢) نقله ابن تيمية في كتابه درء تعارض العقل والنقل ٢/٨٣، ٨٤. وانظر الفتاوى ٧/١٣٤.
(٣) نهاية الوصول في دراية الأصول، للصفي الهندي ١/ لوحة ٩.
(٤) سراج الدين الغزنوي، شرح المغني ج٢/١/١٦.

والدلالة بأي طريق كان، وأما كونه سبحانه متكلماً بكلام حقيقة يسمعه من يشاء من خلقه، لا بواسطة ولا أن يجعله مخلوقاً في غيره فهذا لا يكون إلا ممن يجعل معنى الكلام اللفظ المسموع بصوت وحرف.

وأول من أحدث هذا القول في الإسلام أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب البصري. وتَبِعَه على ذلك أبو الحسن الأشعري. ونصرهما في ذلك من سلك طريق أبي الحسن الأشعري من الأصوليين. ولهذا كان قدماء الكلابية والأشاعرة يقولون: إن إطلاق الكلام على اللفظ بطريق المجاز، وعلى المعنى بطريق الحقيقة. وهذا ظاهر رأي أبي الحسن الأشعري[1] فإن العبارات إن سُمِّيَت كلاماً فهو على التجوز، بمثابة تسميتها علوماً من حيث أنها تدل عليها وتشعر بها. ولما علم المتأخرون منهم أن هذا فاسد بالضرورة وأن اسم الكلام يتناول اللفظ حقيقة جعلوه مشتركاً، أي أن الكلام يقال بالإشتراك على اللفظ والمعنى.

وأبطل ابن تيمية[2] القول بأن الكلام يطلق على اللفظ والمعنى بطريق الاشتراك لأنه لو كان كل منهما يسمى كلاماً حقيقة امتنع أن يكون واحد منهما مخلوقاً وهؤلاء يقولون: إن النظم العربي الذي يدل على المعنى ليس كلام الله. إذ لو كان مخلوقاً لكان كلاماً للمحل الذي خلقه فيه. ولهذا لم يكن قدماء الكلابية يقولون: إن لفظ الكلام «مشترك بين اللفظ والمعنى»، لأن ذلك يبطل حجتهم على المعتزلة، ويوجب عليهم القول بأن كلام الله مخلوق، لكن كانوا يقولون: إن إطلاق الكلام على اللفظ بطريق المجاز، وعلى المعنى بطريق الحقيقة، فعلم متأخروهم أن هذا فاسد بالضرورة وأن إسم «الكلام» يتناول اللفظ حقيقة فجعلوه مشتركاً، فلزمهم أن يكون كلام الله مخلوق.

والقول بالإشتراك يجري في كلام العباد، فإنه لا يمنع أن المعنى وحده يسمى كلاماً كما يسمى اللفظ وحده كلاماً. لكن الكلام في القرآن العربي المنزل

---

(١) البرهان ١/١٩٩.

(٢) الفتاوى ٦/٥٣٦، درء تعارض العقل والنقل ٢/١١٢.

على محمد ﷺ الذي هو لفظ ومعنى هل أن جميعه كلام الله؟ أم لفظة كلام الله دون معناه؟ . أم معناه كلام الله دون لفظه؟ . والمعلوم من دين الإسلام بالضرورة والمستقر في نفوس المسلمين أن الجميع كلام الله .

تعريف أهل السنة للكلام:

وأما أهل السنة من غير الأشاعرة فعرفوا الكلام بأنه مجموع أصوات وحروف تنبىء عن مقصود المتكلم[1] وهذا يعني أن الكلام هو اللفظ والمعنى جميعاً. وهذا المعنى للكلام هو المأثور عن أئمة أهل السنة، وهو قول الجمهور من جميع الطوائف، كما هو المستعمل في اللغة فإنه المتبادر إلى الذهن عند إطلاقه. قال ابن تيمية[2] في قوله ﷺ «أن الله يحدث من أمره ما شاء. وأن مما أحدث أن لا تكلموا في الصلاة»: إتفق العلماء على أنه إذا تكلم في الصلاة عامداً لغير مصلحتها بطلت صلاته. واتفقوا كلهم على أن ما يقوم بالقلب من تصديق بأمور دنيوية وطلب لا يبطل الصلاة، وإنما يبطلها التكلم بذلك. فعلم اتفاق المسلمين على أن حديث النفس ليس بكلام . والكلام إذا أطلق فإنه ينصرف إلى العبارات المسموعة بالحقيقة. وموضع النزاع أن الكلام المطلق مجرداً عن أي إضافة هل يراد به المعنى وحديث النفس، أو يراد به اللفظ فقط؟ وقد بينا أن الذي عليه الجماهير هو أن الكلام والقول عند الإطلاق يتناول اللفظ والمعنى جميعاً .

وكل ما استدل به الأشاعرة على أن الكلام في الحقيقة يراد به النفساني هو الكلام المضاف إلى القلب أو إلى النفس كقول عمر رضي الله عنه السابق، وكقوله سبحانه ﴿**وأسروا قولكم أو اجهروا به**﴾ سورة الملك/١٣، وكقوله ﴿**ويقولون في أنفسهم**﴾سورة المجادلة/٨. وكبيت الأخطل. وليس في جميع ما أوردوه موضع النزاع، لأن الكلام والقول والحديث مع التقييد يضاف إلى النفس كما جاء في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ. أنه قال: «أن الله تجاور

---

(١) انظر العدة لأبي يعلى ١/١٠٤، والواضح لابن عقيل ١/ ورقة ٢٢، والتمهيد لأبي الخطاب ١/ ٧٠ واللفظ له.

(٢) الفتاوى ١٣٢/٧ .

عن أمتي». وفي رواية لمسلم «لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم بـه أو تعمل به»[1] فقوله ﷺ «حـدثت به أنفسها ما لم تتكلم به» دليل على أن حديث النفس ليس هو الكلام المطلق، وأنه ليس باللسان. فـالنبي ﷺ أخبر في هـذا الحديث «أن الله عفا عن حديث النفس إلا أن تتكلم»، ففرق بين حديث النفس وبين مطلق الكلام، قال ابن تيمية[2]: ولم يوجد عنهم ـ أي العرب ـ أنهم قالوا: كلام النفس وقول النفس، كما قالوا حديث النفس. فـالذي يُقَيِّـد بالنفس لفظ «حديث» بخلاف لفظ الكلام، فإنه لا يعرف في اللغة أنه أريد به ما في النفس.

وما استدلوا به من قول عمر رضي الله عنه «زورت في نفسي مقالة أردت أن أقولها»فهو حجة عليهم لأن التزوير كما قال أبو عبيد: إصلاح الكلام وتهيئته، والمزور من الكلام والمزوق واحد وهو المصلح الحسن. فلفظ زورت يدل على أنه قدر في نفسه ما يريد أن يقوله ولم يقله. فعلم أنه لا يكون قولاً إلا إذا قيل باللسان، وقبل ذلك لم يكن قولاً لكن كان مقدراً في النفس.

وأما استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وأسروا قولكم أو اجهروا به﴾ فإنهم جعلوا القول المسرَّ في القلب دون اللسان لقولـه: ﴿إنه عليم بـذات الصدور﴾وهـذه حجة ضعيفة جداً، لأن قوله ﴿وأسروا قولكم أو اجهروا به﴾يبين أن القول يسر به تارة ويجهر به أخرى، وهذا إنما يكون في القول الذي هو بحروف مسموعة. وأما قوله بعد ذلك ﴿إنه عليم بذات الصدور﴾ فهو من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى فإنه سبحانه إذا كان عليماً بذات الصدور فعلمه بالقول المسر والمجهور به أولى. وقال سبحانه ﴿ إن النفس لأمارة بالسوء﴾سورة يوسف/٥٣. فلا بد من التفريق بين الحديث المقيد بالنفس والكلام المطلق.

والأشاعرة لما جعلوا الكلام عبارة عن معنى قائم بالنفس قالوا: العبارات ليست بكلام، بل هو دليل على الكلام، فتسمى باسم الكلام. وتسمية العبارات

---

(١) رواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه في كتاب الطلاق، باب الطلاق في الإكراه. ورواه مسلم في كتاب الإيمان باب تجاوز الله عن حديث النفس والخواطر بالقلب.
(٢) الفتاوى ٧/١٣٦، ١٣٧، ١٥/ ٣٥، ٣٦.

والحروف والأصوات باسم الكلام، أما مجاز عند طائفة، أو حقيقة بطريق الإشتراك عند طائفة وإما مجاز في كلام حقيقة في غيره.

والقائلون بأن الكلام هو المعنى النفسي لم يفرعوا عليه مسائل ولا بنوا عليه أصولاً ولم يبطلوا بما حدث المصلي به نفسه، ولا اعتبروه بمجرده في إثبات العقود ولا في فسخها. قال الزركشي في البحر[1]: واعلم أنه لم يفرع أئمتنا على الكلام النفسي، ولا اعتبروه بمجرده في إثبات العقود ولا في فسخها، ولم يوقعوا العتاق والطلاق بالنية. وإن صمم بقلبه، لأن النية غير المنوي فلا يستلزم أحدهما الآخر.

إذا اتضح أن الكلام عند الإطلاق لا يتناول إلا ما كان حديثاً أو قولاً باللفظ وهو مع ذلك يشمل اللفظ والمعنى جميعاً. فإذا أطلق دون قيد أو إضافة فإنه يعني به مجموع الأصوات والحروف المسموعة مع المعنى - وأما إذا كان مع التقييد فإنه يراد به اللفظ تارة ويراد به المعنى تارة - قال ابن تيمية[2] - وهذا قول السلف وأئمة الفقهاء، وإن كان هذا القول لا يعرف في كثير من الكتب.

إذا تبين ذلك فليس من حاجة أن نقول كما يقوله المثبتون للكلام اللفظي بأنه حقيقة في العبارة، فإن هؤلاء - في معرض ردهم على الأشاعرة وغيرهم القائلين بأن الكلام في الأصل عبارة عن المعنى النفسي - يقولون: أن الكلام حقيقة في العبارة مجاز في مدلولها وهو المعنى النفسي.

واستدلوا على أنه حقيقة بوجوه.

أولاً: أنه المتبادر إلى الذهن.

ثانياً: الإشتقاق يدل على أنه حقيقة في العبارة، لأن الكلام مشتق من الكلم لتأثيره في نفس السامع، والمؤثر في نفس السامع هو العبارة لا المعنى.

---

(١) البحر المحيط ١/ورقة ١٧٥.

(٢) الفتاوى ١٢/٦٧.

وليس في هذين الوجهين حجة، فليس ما يتبادر إلى الذهن من معنى دليل على أنه الموضوع أولاً لذلك اللفظ. وما يتبادر إلى الأذهان يختلف باختلاف الناس. فهذه حجة ضعيفة. وأما الإشتقاق فلا يسلَّم أنه دلالة على الحقيقة. فالتأثير كما يكون باللفظ يكون بالمعنى، وليس خصوص أحدهما بأولى من الآخر.

ولا داعي كذلك أن تتأول الآيات والآثار الواردة في الكلام والحديث النفسي أو يقال بأنها مجاز. أو كما ذهب بعضهم إلى إنكار الحديث النفسي في اللغة وقالوا في قوله تعالى: ﴿**ويقولون في أنفسهم**﴾ أنه مجاز، لأنه إنما دل على المعنى النفسي بالقرينة. ولا داعي لهذه التأويلات، بل الكلام والعبارة والقول والحديث وغيرها من الألفاظ الدالة على القول إذا أُضيفت أو قيدت حقيقة في المعنى المستعمل فيه. ولفظ الكلام مجرداً عن إضافة أو قرينة لا دلالة فيه ولا يعني شيئاً. بل لا بد أن نقول: كلام الله أو كلام زيد أو حديث النفس أو كلامها وذهب ابن تيمية إلى أن الذي يقيد بالنفس لفظ الحديث، أما الكلام والقول فلم يوجد عند العرب أنهم قالوا: كلام النفس وقول النفس كما قالوا حديث النفس[1] قال: ولهذا يعبر بلفظ الحديث عن الأحلام التي ترى في المنام كقول يعقوب عليه السلام: ﴿**ويعلمك من تأويل الأحاديث**﴾ وقول يوسف: ﴿**علمتني من تأويل الأحاديث**﴾ وتلك في النفس لا تكون باللسان. فلفظ الحديث قد يقيد بما في النفس بخلاف لفظ الكلام فإنه لم يعرف أنه أريد به ما في النفس فقط.

وكذب بعض الأصوليين نسبة الشعر إلى الأخطل، وأحياناً غلطوا الرواية وجعلوا صوابها «إن البيان لفي الفؤاد». وتارة يجعلون الاحتجاج بالبيت ساقطاً، لأنه مجرد كلام نصراني[2]. مما يوهم أن أمثال السموأل، وجبلة بن الأيهم والغساسنة من عرب النصارى لا يحتج بلغتهم، وليس الأمر كذلك، فإن ثبوت اللغة واستعمالها والاستشهاد بها صحيح من أهل اللسان العارفين بها سواء

---

(١) الفتاوى ٧/١٣٥.

(٢) شرح الكوكب المنير ٢/١٠ ـ ١٥.

كان يهودياً أو نصرانياً أو عابد وثن. وكل التفاسير الواردة عن الصحابة والتابعين استشهدوا بأقوال الكفار في اللغة.

وكل هذه إما ردود ضعيفة أو لا علاقة لها بموضع النقد.

ثم إني وجدت لابن تيمية رحمه الله معنى دقيق في سقوط الإستشهاد بيت الأخطل لأنه نصراني كافر مثلث، والنصارى قد أخطأوا في مسمى الكلام[1].

وبيان ذلك أن الأخطل قصر الكلام على ما في القلب أو النفس كما أفاده تركيب الكلام إذ أن دخول «إنَّ» على الجملة تفيد الحصر. وهو إقتصار الخبر على المبتدأ كما تقول: إن زيداً كريم. والأخطل لم يتعرض للحقائق اللغوية لمعنى الكلمة، وما ذكره هو نوع تعريف ورسم للكلام. والناطقون باللغة يحتج باستعمالهم للألفاظ في معانيها لا بما يذكرونه من حدود، وكون الأخطل عربياً يحتج به في استعمال الألفاظ في معانيها لا بما يذكره من حدود، وتعريفات. ثم إن الأخطل نصراني، والنصارى قد عرف أنهم يتكلمون في كلمة الله بما هو باطل، فتارة يجعلون كلامه الذي تكلم به كالتوراة والإنجيل مخلوقاً منفصلاً عنه. وينفون عنه الصفات، وتارة يجعلون كلمته قديمة أزلية متولدة عنه لم تزل ولا تزال، ثم يقولون هذه الكلمة هي ابنه، وتارة يجعلون هذه الكلمة علمه، أو حكمته. وتارة يقولون: إن هذه الكلمة هي إله خالق، وهو الذي خلق السموات والأرض، وتارة يقولون: هذه الكلمة هي نفس المسيح، والمسيح إله خالق العالم.

فإذا كانت النصارى من أعظم الناس إضطراباً في معنى الكلمة، ولهم في كلام الله وصفاته من التناقض والإضطراب ومخالفة كلام الأنبياء وكلام أهل اللغة، فكيف يصح أن نأخذ معنى الكلام منهم. ثم إن شيخ الإسلام رحمه الله ذكر تأويلاً آخر لبيت الأخطل ـ إن صحت نسبته إليه وهو أن المفسرين لشعره قالوا: إنما أراد: أنَّ أصل الكلام من الفؤاد، وهو المعنى، فإذا قال الإنسان

---

(١) ابن تيمية ـ الإيمان ص ١٣٤، الفتاوى ٧/١٤٠.

بلسانه ما ليس في قلبه فلا تثق به. وهذا كالأقوال التي ذكرها الله عن المنافقين، ذكر أنهم يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم، ولهذا قال:

لا يعجبنك من أثير خطبة ... حتى يكون مع الكلام أصيلاً
إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

نهاه أن يعجب لقوله الظاهر حتى يعلم ما في قلبه من الأصل ولهذا قال: حتى يكون مع الكلام أصيلاً. وقوله مع الكلام: دليل على أن اللفظ الظاهر قد سماه كلاماً، وإن لم يعلم قيام معناه بقلب صاحبه. وهذا حجة عليهم. فقد إشتمل شعره على هذا وهذا، بل قوله: «مع الكلام» مطلق. وقوله: إن الكلام لفي الفؤاد. أراد به أصله ومعناه المقصود به، واللسان دليل على ذلك. اهـ[1].

ثم إن حديث النفس مقيداً ورد في حديث رسول الله ﷺ في قوله: «إن الله تجاوز عن أمتي عما حدثت به أنفسها»، واستعمله عمر بن الخطاب رضي الله عنه. ونطق به الله سبحانه في كتابه: ﴿ويقولون في أنفسهم﴾. ولو أثبتوا الكلام النفساني مقيداً ومضافاً كما هو مستعمل لغة وشرعاً لأغناهم عن هذه الردود المجانبة للصواب.

والنزاع مع الأشاعرة ليس هو في صفة الكلام العام، إذ لا يمنع أن يسمى اللفظ كلاماً أو يسمى المعنى كلاماً. وإنما النزاع في القرآن الذي هو لفظ ومعنى هل جميعه كلام الله؟ أم لفظه دون معناه أو العكس؟.

فمن قال: إن الله لا يقوم به كلام كما يقوله المعتزلة فقد شبهه بالجامدات ووصفه بالنقص وسلبه الكمال.

ومن قال أيضاً: إنه سبحانه لا يعبر عما في نفسه إلا بعبارة تقوم بغيره كما تقوله الأشاعرة فقد شبهه بالأخرس الذي لا يعبر عن نفسه إلا بعبارة تقوم بغيره. وهؤلاء يقولون: إن كلامه معنى مجرد. والمعنى المجرد لا يسمع وقد ثبت بالنص والإجماع أن كلام الله سبحانه مسموع منه كما سمعه نبي الله موسى بن عمران.

---

(١) ابن تيمية ـ الإيمان ص١٣٢، شرح الطحاوي ص ١٥٦.

ثم إنه لو لم يكن الكلام إلا معنى لم يكن فرق بين تكليم الله لموسى وإيحائه لغيره، فإن إيصال معرفة المعنى المجرد إلى القلوب يشترك فيه جميع الأنبياء.

وأيضاً لو كان الكلام معنى مجرداً لكان القرآن نصفه كلام الله ونصفه ليس كلام الله ، فالمعنى كلام الله والألفاظ ليست كلام الله ، وهذا خلاف المعلوم من دين المسلمين.

والقرآن نزل بلغة العرب، ولا يعرف في كلام العرب أن يقال: فلان أمر فلاناً أو نهاه إذا قام بقلبه طلب مجرد عما يقترن به من لفظ أو إشارة أو نحوها.

إذا عرفنا صواب القول في معنى الكلام، تبين أن قول النبي ﷺ: «الصوم جنة فإذا كان أحدكم صائماً فلا يرفث ولا يجهل، فإن امرؤ شاتمه أو قاتله فليقل إني صائم» إنما يعني به أن يقول ذلك بلسانه كما دل عليه الحديث لا بقلبه أو في نفسه لأن الكلام المطلق إنما هو الكلام المسموع ولا فرق في ذلك بين صوم الفرض أو النفل. وإذا قال بلسانه: إني صائم فقد بين عذره في إمساكه عن الرد، وكان أزجر لمن بدأه بالعدوان.

المسألة التاسعة والثلاثون:
هل يقال عن القرآن الكريم أو الحكم الشرعي بأنه قديم؟

عرف بعض الأصوليين القرآن بأنه كلام الله القديم. ووصفه بعضهم بأنه كلام أزلي[1]. والقديم هو الأزلي، وليس بينهما فرق ولكن بعض الحنفية وبعض المعتزلة يعدلون عن لفظة قديم إلى أزلي. وقال الأصوليون عن الخطاب: بأنه قديم، بل ذهب القرافي إلى إنكار وصف الحكم الشرعي بأنه خطاب، واعترض على تعريف الرازي للحكم الشرعي: بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال

---

(١) المستصفى ١/ ١٠٠ والإرشاد لإمام الحرمين، ص ١٢٧، وشرح مختصر المنتهى ٢/ ٢١.

المكلفين[1] الخ، بأن المخاطبة مفاعلة ولا تكون إلا من إثنين، فتكون مختصة بالحادث قال: فمخاطبة الله تعالى حادثة وكلامه قديم، والحكم عندنا قديم فتفسيره بالحادث لا يصح، فيجب على هذا أن يقول في الحد: هو كلام الله تعالى القديم الخ.

واختلفوا في المراد بالقديم فمنهم من يقول: هو قديم في علمه، ويعبرون عن هذا بأنه المعنى القائم بالذات، ومنهم من يقول: قديم، أي متقدم الوجود، لا أنه أزلي لم يزل، ومنهم من يقول: بل مرادنا بالقديم أنه غير مخلوق.

وقال الأصفهاني في الكاشف: إختلف الأشاعرة والمعتزلة في الحكم الشرعي، فذهب الأشاعرة إلى أنه قديم بناء على أن ذلك هو الخطاب، الذي هو عبارة عن المعنى القائم بالذات، وذلك قديم.

وذهبت المعتزلة إلى أنه حادث[2]، لأن القرآن عندهم مخلوق، وحقيقة قولهم أن الله سبحانه لم يتكلم بالقرآن، ولا تغتر بما يقوله المعتزلة عن الله سبحانه وعن كلامه بأن الله متكلم حقيقة وكلامه حرف وصوت، فإنما يقولون هذا مضادة للأشاعرة، وأما حقيقة مرادهم أن الله لم يتكلم ولا يتكلم.

ووصف الحكم أو الخطاب الشرعي بالقدم يدخل فيه الأمر والنهي والخبر، وجميعه في كتاب الله فلا يلتبس على الناظر الأمر، فيظن أن الموصوف بالقدم هو الخطاب والخطاب غير القرآن بل خطاب الله سبحانه هو كلامه، وكلامه يشمل الأمر والنهي والخبر والإستفهام.

وهذه المسألة لها مأخذان.

أحدهما: ما تقدم من كون الكلام هل هو حقيقة في اللسان فقط، أو مشترك بينه وبين النفس؟ وقد سبق الكلام عن هذه المسألة، وأنه حقيقة في اللسان عند الإطلاق ولا يطلق على النفساني إلا بقيد.

---

(١) المحصول ١/١/١٠٧.

(٢) الكاشف غن المحصول ج ١/١/١٦٨.

الثاني: هل كلام الله سبحانه صفة ذات، أو صفة فعل؟

وهذا المأخذ الثاني هو السبب الأقوى في الخلاف بقدم القرآن، وبيان ذلك أن هؤلاء القائلين بقدم القرآن ينكرون أن يكون الكلام صفة فعل، بل يجعلونه صفة ذات، وعلل ذلك صاحب ميزان الأصول[1] فقال: والوصف الذاتي لا يجوز عليه التغير، ومعناه أنه لا يصح منه سبحانه أن يتكلم متى شاء.

والذين قالوا عن القرآن أنه قديم لازم لذات الله ظنوا أنه لا يمكن أن يقابل المخلوق إلا القديم اللازم للذات الذي ثبوته بدون مشيئة الرب وقدرته.

والمثبتون لكلام الله سبحانه وأنه يتكلم متنازعون في تكليم الله لعباده، هل هو مجرد خلق إدراك لهم، من غير تجديد تكليم من جهته؟ أم لا بد من تجدد تكليم من جهته؟

فالأول هو قول الكلابية والأشعرية ومن وافقهم من أتباع الأئمة، ومصنفوا الأصول أكثرهم على هذا القول، وهؤلاء هم القائلون بأن القرآن قديم لا يتعلق بمشيئته وقدرته بل هو بمنزلة الحياة.

والثاني قول أكثر أهل السنّة وأهل الحديث من أصحاب الأئمة وغيرهم، وهو أن القرآن كلامُ الله سبحانه، لم يزل يتكلم به متى شاء. وهذا القول هو الذي تدل عليه نصوص الكتاب كما سيأتي بيانه.

وقد بينا في موضع من هذا الكتاب أن كلام الله سبحانه صفة ذات وصفة فعل يتكلم متى شاء وهذا الذي دل عليه القرآن وقال به السلف.

فأصحاب القول الأول يعنون بقولهم: إن كلام الله قديم أي أن ما تكلم الله به سبحانه مما أنزله على أنبيائه، أو خاطب به رسله وملائكته قديم أزلي. فما سمعه موسى عليه السلام من نداء ربه إنما هو عين الكلام القديم، وما

---

(١) ميزان الأصول ص ١٦١، وهذا قول متأخري الحنفية، وأما أوائلهم فيقولون عن الخلق والتكوين، أنه يتكون بقول الله تعالى «كن» وتكلم بها سبحانه حقيقة لا مجازاً. انظر أصول البزدوي ١/١١٥.

جاء به القرآن عين الكلام القديم. وجعلوا جميع ما يتكلم به الرب قديم العين. وهؤلاء اعتقدوا أن القرآن إذا كان غير مخلوق فلا بد أن يكون قديماً؛ إذ ليس عندهم إلا هذا وهذا.

ومن لوازم هذا القول - وهم يقولون بهذه اللوازم - أن الكلام لا يتجدد، وأنه سبحانه لا يتكلم بمشيئته وقدرته.

وحجتهم في ذلك أنه لو لم يكن الكلام قديماً للزم أن يتصف في الأزل بضد من أضداده إمَّا السكوت، وإمَّا الخرس. ولو كان أحد هذين قديماً لامتنع زواله، وامتنع أن يكون متكلماً فيما لا يزال، ولما ثبت أنه متكلم فيما لم يزل ثبت أنه لم يزل متكلماً. وأيضاً فالخرس آفة ينزه الله عنها، ولأن ذاته قابلة للكلام، والقابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده.

واستدلوا بحجة ثانية وهي أنه أي الكلام لو كان مخلوقاً لكان قد خلقه إما في نفسه أو في غيره أو قائماً بنفسه.

فالأول: ممتنع لأنه لو خلقه في نفسه لكان محلاً للمخلوق. وهو لا يكون محلاً للمخلوق.

والثاني: باطل، لأنه يلزم أن يكون كلاماً للمحل الذي خلق فيه ولا يكون كلاماً لله تعالى.

والثالث: باطل، لأن الكلام صفة، والصفة لا تقوم بنفسها، ولو جاز أن يقال: كلام لا في محل لجاز أن يقال: إرادة وشهوة وحركة وفعل ولون لا في محل، وهذا مما يعلم إحالته قطعاً. فلما بطلت الأقسام الثلاثة تعين أن الكلام قديم[1].

وهاتان الحجتان العقليتان أوردهما المتكلمون من أهل الإثبات في معرض الرد على من يقول بخلق القرآن[2].

---

(١) الملل والنحل ١/٩٥، الإيضاح في أصول الدين لوحة ٩٤.

(٢) الإيضاح في أصول الدين، لوحة٩٤، كتاب التوحيد للماتريدي ص ٥٧، ٥٨.

وذكر ابن تيمية أنه نظر إلى هذه الأدلة فوجدها عند التحقيق لا تدل إلا على مذهب السلف. وهذا من دقيق فهمه رحمه الله تعالى. فقال عن الحجة الأولى: أنها تدل على مذهب السلف، وأنه لم يزل متكلماً إذا شاء وكيف شاء، فيدل على أن نوع الكلام قديم، لا على أنه لم يتكلم بمشيئته وقدرته، ولا على أن الكلام شيء واحد هو قديم، بل على قدم نوع الكلام.

وتقرير ذلك أن القائلين بقدم الكلام إحتجوا بأنه: لو لم يكن متكلماً في الأزل لكان متصفاً بضده إمَّا السكوت وإمَّا الخرس. وتقرير الحجة على هذا الوجه خطأ، لأنهم جعلوا كل قابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، وهذه دعوى كلية باطلة. لأن هذه الدعوى لا تصح إلا في حق الله سبحانه خاصة. وأما المخلوق فإن وجود القبول فيه من غيره وهو الله سبحانه، وإحداث الله لذلك القبول لا يجب أن يكون مقارناً للقابل، بل يجوز أن يتوقف على شروط يحدثها الله، وعلى موانع يزيلها.

ولتصحيح الحجة يجب أن يقال: إذا كان الرب سبحانه قابلاً للاتصاف بصفة كمال لزم وجودها له، لأن ما كان الرب قابلاً له لم يتوقف وجوده على غيره، فإن غيره لا يجعله لا متصفاً ولا فاعلاً، بل ذاته وحدها هي الموجبة لما هو قابل. فلا نقول: لو لم يكن متكلماً في الأزل لكان متصفاً بضده، لأن غيره لا يجعله لا متصفاً ولا فاعلاً.

قال ابن تيمية[1]: فهذا تقرير هذه الحجة الدالة على قدم الكلام، وأنه لم يزل متكلماً، وهي تدل أيضاً على قدم جميع صفاته، وأن ذاته القديمة مستلزمة لصفات الكمال الممكنة. فكل صفة كمال لا نقص فيها فإن الرب سبحانه يتصف بها، وإتصافه بها من لوازم ذاته، ولم يزل موصوفاً بصفات الكمال، وذاته هي المستلزمة لصفات الكمال، والكلام صفة كمال، فإن من يتكلم أكمل ممن لا يتكلم، كما أن من يعلم ويقدر أكمل ممن لا يعلم ولا يقدر، والذي يتكلم بمشيئته

---

(١) الفتاوى ٦/٢٩٣، ٢٩٤.

وقدرته أكمل ممن لا يتكلم بمشيئته وقدرته، وأكمل ممن تكلم بغير مشيئته وقدرته إن كان ذلك معقولاً.

ويمكن تقرير هذه الحجة على أصول السلف بأن يقال: إما أن يكون قادراً على الكلام أو غير قادر، فإن لم يكن قادراً فهو الأخرس، وإن كان قادراً ولم يتكلم فهو الساكت.

وأما معنى الحجة الثانية التي أوردها المتكلمون فهي صحيحة، وهي إنما تدل على مذهب السلف فقط، وهي تدل على فساد قول المعتزلة: أنه يخلقه في محل، وقالوا: إن الله لما كلم موسى خلق صوتاً في الشجرة، فكان ذلك الصوت المخلوق في الشجرة كلامه، وهذا يتضمن أن الشجرة هي التي قالت: ﴿إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني﴾. سورة طه/ ١٤.

ووصف كلام الله سبحانه بأنه قديم أي تكلم به سبحانه قبل خلق الناس وَصْف صحيح - وإن لم يستعمله السلف - فإن القرآن موجود في اللوح المحفوظ، وسمعه جبريل من رب العزة ونزل به إلى سماء الدنيا ولكن لما كان اللفظ يفهم منه معنى فاسداً لم يطلق إلا مع بيان ما يزيل المحذور، والأشاعرة إذا قالوا: إن القرآن قديم، يعنون به أن الله سبحانه لم يتكلم، كما بينا ذلك، فالواجب أن يعرف كلام الله بألفاظ لا توهم بعض المستمعين معنى فاسداً.

وأئمة السلف لم يسمع عن أحد منهم القول بأن القران قديم. وبعض أتباع الإمام أحمد وغيرهم لما سمعوا إنكار الأئمة كأحمد[1] وغيره أن يقال بأن القرآن محدث، فهموا من هذا الإنكار بأنه قديم، وظنوا أنه إذا أنكر على من أطلق القول بأنه محدث يجيز أن يقال: إنه غير مخلوق، وإنه قديم. وغلط التفتازاني في التلويح[2]. أن جعل قول أحمد حديثاً مروياً عن النبي ﷺ.

والقديم لفظ فيه إجمال، فإنه قد يعني به أن أنواعه قديمة لا أوّل له، وهو سبحانه لا يزال متكلماً متى شاء، فمن عني بالقديم هذا المعنى وأنه بدأ من الله تعالى وأنه غير مخلوق فهذا المعنى صحيح، فإن الله سبحانه لم يزل متكلماً إذا

(١) الفتاوى ٦/١٦١.

(٢) التلويح على التوضيح ١/٢٨.

شاء، كلمات الله سبحانه لا نهاية لها كما قال سبحانه ﴿**قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً**﴾سورة الكهف/١٠٩ . وقد يعنى به أنه قديم العين ثم انقطع ولم يتجدد. وهذا المعنى هو الذي يذهب إليه الأشاعرة ومن تبعهم فإنهم يعنون بالقديم أنه سبحانه تكلم في الأزل ثم سكت، فهو قديم العين.

وكذلك لفظ المحدث فيه إجمال، فإنه قد يراد به الحادث المخلوق بعد أن لم يكن ، وقد يراد به المتجدد وإن سبق له بعض من أفراده.

وإنكار الإمام أحمد على داود بن علي الأصبهاني لقوله القرآن محدث إنما هو لأجل الإيهام المتبادر من هذا الإطلاق، وإلا لو بين هذا القائل أن المراد بالمحدث أنه كلام تكلم الله به بمشيئته بعد أن لم يتكلم به بعينه ـ وإن كان قد تكلم بغيره قبل ذلك، مع أنه سبحانه لم يزل متكلماً إذا شاء، فإن هذا المعنى لا ينكره أحد. وهو الذي دل عليه القرآن والسنة، وهو قول السلف[1]. قال تعالى: ﴿**ما يأتيهم من ذكر مِنْ ربِّهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون**﴾ سورة الأنبياء/٢ . وهذا يفيد العلم أن الذكر منه محدث ومنه ما ليس بمحدث، لأن النكرة إذا وصفت ميز بها بين الموصوف وغيره، كما لو قال: ما يأتيني من رجل مسلم إلا أكرمته، وما آكل إلا طعاماً حلالاً. والمراد بلفظ المحدث في الآية ليس هو المخلوق كما يقوله أتباع جهم ولكنه: الذي أنزل جديداً، فإن الله سبحانه كان ينزل القرآن شيئاً بعد شيء، فالمنزل أولاً هو القديم، لتقدمه بالنسبة إلى المنزل آخراً، وكل ما تقدم على غيره فهو قديم في لغة العرب.

وأصل لفظة محدث هكذا مطلقة توهم خلاف المقصود، فإن الكرّامية تقول: أنه سبحانه ـ تكلم بعد أن لم يكن متكلماً، وإن كان قادراً على الكلام، كما أنه خلق السماوات والأرض، بعد أن لم يكن خلقهما، وإن كان قادراً على الخلق. فمن قال: إن القرآن محدث يحتمل هذا القول ـ قال ابن تيمية: وإنكار أحمد يتوجه إليه.

---

(١) الفتاوى ٦/١٦١ .

ولمعرفة الفرق بين أهل السنة من السلف وأئمة الهدى وغيرهم في مسألة صفة الكلام لا بد من معرفة أن الله سبحانه حين تكلم بالقرآن وغيره، هل تكلم بمشيئته وقدرته أم لا؟. وهل تكلم سبحانه بكلام قائم بذاته أم خلقه في غيره؟.

فأئمة السلف قالوا: إنه لم يزل متكلماً إذا شاء، وكيف شاء، لأن الكلام صفة كمال لا نقص، وإنما تكون صفة كمال إذا قام به، لا إذا كان مخلوقاً بائناً عنه، فإن الموصوف لا يتصف إلا بما قام به، لا يتصف بما هو بائن عنه. والكلام بمشيئته وقدرته أكمل ممن لا يكون بمشيئته وقدرته.

وهذا القول ـ وهو أنه سبحانه لم يزل متكلماً إذا شاء ـ يدل على نوع الكلام القديم. ولكن لا يدل على أن الكلام شيء واحد وهو قديم. فكلامه سبحانه قديم بمعنى أنه لم يزل متكلماً.

فالكلام يتعلق بمشيئته وقدرته فهو سبحانه لم يزل متكلماً إذا شاء. وهذا يدل على قدم نوع الكلام، لا على قدم كلام بعينه. فالقرآن حادث في ذاته كما قال تعالى: ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾ الأنبياء/٢. وقال النبي ﷺ «إن الله يحدث من أمره ما شاء وإن مما أحدث ألا تكلموا في الصلاة» أخرجه البخاري في صحيحه[١] في باب قول الله تعالى كل يوم هو في شأن، من كتاب التوحيد.

واستدل ابن تيمية[٢] على أن الكلام من الله سبحانه بالوحي لا يكون أزلياً ولا قديماً بما ورد في الصحيح: «إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السماوات كجر السلسلة على الصفوان»، فقوله: «إذا تكلم الله بالوحي سمع» يدل على أنه يسمعونه حين يتكلم به وذلك ينفي كونه أزلياً. وأيضاً فما يكون كجر السلسلة على الصفا، يكون شيئاً بعد شيء، والمسبوق بغيره لا يكون أزلياً. وكذلك قوله تعالى: ﴿ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا﴾

---

(١) ورواه أحمد والنسائي عن ابن مسعود كما في منتقى الأخبار، ج ٢ .ص ٣٣١.

(٢) الفتاوى ٦/٢٣٤.

سورة الأعراف/١١. يبين أنه سبحانه إنما أمر الملائكة بالسجود بعد خلق آدم لم يأمرهم في الأزل.

قال ابن تيمية[١]: وقولنا: لم يزل متكلماً إذا شاء، ولم يزل يفعل ما شاء تقتضي دوام كونه متكلماً وفاعلاً بمشيئته وقدرته. والأزل معناه: عدم الأولية، ليس الأزل شيئاً محدوداً. فقولنا لم يزل متكلماً بمنزلة قولنا: هو متكلم دائماً، وكونه سبحانه متكلماً وصف دائم لا إبتداء له، فكذلك إذا قيل: لم يزل متكلماً وفاعلاً بمشيئته وقدرته.

وإذا ظن الظان أن هذا يقتضي قدم شيء مع الله سبحانه فهو من فساد تصوره، فإنه سبحانه إذا كان خالق كل شيء، فكل ما سواه مخلوق مسبوق بالعدم، فليس معه شيء قديم بقدمه. وإذا قيل: لم يزل يتكلم كان معناه: لم يزل يتكلم بكلام بعد كلام، كما لا زال في الأبد يتكلم بكلام بعد كلام. وليس في ذلك إلا وصفه بدوام الفعل والكلام، لا بأن معه مفعولاً من المفعولات بعينه.

المسألة الأربعون:
هل يوصف كلام الله في الأزل بالخطاب؟

أورد الأصوليون هذه المسألة أثناء الكلام على خطاب التكليف.

فقال الأشعري[٢]: إنه لا يسمى خطاباً، وتسميته بالخطاب خلاف الصحيح، لأنه لا يسمى خطاباً إلا عند وجود المخاطب. وجزم القاضي أبو بكر[٣]

(١) الفتاوى ١٨/ ٢٣٩.
(٢) البحر المحيط للزركشي ١/٢٩٨.
(٣) التلخيص ١/١/٤٣٩.

بالمنع، لأنه لا يعقل إلا من مخاطب ومخاطب. قال: وكلامه قديم فلا يصح وصفه بالحادث. وتابعه الغزالي في المستصفى[1].

قال صاحب ميزان الأصول[2]. وتكلم المشايخ في أن أمر الله تعالى خطاب في الأزل أم لا؟ بعضهم قالوا لا: لأن الخطاب إسم للمشافهة فلا بد من حضرة المأمور، فيكون حادثاً. وقال عامتهم: إن الخطاب والأمر سواء، فيكون أزلياً، لكن خطاب الرسول ﷺ، واللفظ الدال على خطابه الأزلي حادثان.

هذه المسألة مبنية على مسألة أن المعدوم هل يصح تعلق الأمر به؟ ومنعه أكثر الأصوليين لأن الأحكام أزلية ولا مخاطب في الأزل حتى يخاطب، إلا أن يحمل الكلام على مذهب القائلين بجواز الخطاب للمعدوم، ولهذا كان تعريف الأصوليين للحكم بأنه خطاب الشارع أنهم لا يقصدون من لفظ الخطاب ما يقع به التخاطب وهو كلامه سبحانه للسبب الذي ذكرناه.

وهؤلاء أشكل عليهم أن يخاطب الله سبحانه في الأزل من ليسوا موجودين. وقد بينا في كتابنا هذا وجه الحق في مسألة مخاطبة المعدوم. وملخص ما قيل أنه إذا قصد أن يخاطب المعدوم في الخطاب بخطاب يفهمه ويمتثله فهذا محال، إذ من شرط المخاطب أن يتمكن من الفهم والفعل، والمعدوم لا يتصور أن يفهم ويفعل فيمتنع خطاب التكليف له حال عدمه، بمعنى أنه يطلب منه حين عدمه أن يفهم ويفعل. وهذا الجانب من الخطاب هو الذي جعل الأشعري، والباقلاني ينكران خطاب المعدوم.

وهذه الشبهة لا معنى لقيامها لأن الخطاب في الأزل توجه إلى من توجهت إليه الإرادة، لأنه شيء باعتبار وجوده العلمي الكتابي، فهو قد تعلقت به القدرة.

ثم إن هؤلاء لما اعترضوا على تسمية الخطاب في الأزل خطاباً اضطروا أن يفسروا الخطاب بالكلام النفسي الأزلي، والحكم المفسر بالخطاب أزلي أيضاً. وهذا مخالف لما ثبت عن الله سبحانه وعن رسوله ﷺ من أنه يتكلم متى

---

(١) المستصفى ١/٨٥.

(٢) ميزان الأصول ـ لعلاء الدين السمرقندي ص ١٦١.

شاء وهذا مما أجمع عليه سلف الأئمة حتى حدث من أنكر كلام الله. وقد بينا ذلك في مسألة الكلام.

وهذا الإنكار لتسمية الخطاب من الله سبحانه خطاباً هو قول الأشاعرة، واستدلوا بأن صيغة المخاطبة تقتضي مفاعلة بين إثنين، فلا يجوز أن يستعمل إلا إذا كان هناك من يشاركه في المخاطبة، فهذا الإطلاق يقتضي أنه تعالى مخاطب للمعدوم. وهذا قول باطل مخالف لاستعمالات الكتاب والسنة وإجماع الصحابة وسلف الأمة. فإن أمر الله سبحانه ونهيه ـ وهو المعبر عنه بالخطاب ـ لمن أمره ونهاه حقيقة لا مجازاً، وكلامه سبحانه لمن كلمه حقيقة لا مجازاً. ولا يقف كونه سبحانه وتعالى آمراً على وجوده المأمور والمنهي لما أجمع عليه أهل اللغة والعقلاء على صحة أمر آمر وناه، بوصيته لمن يوصيه من أحفاده وأولاده من بعده ولم يوجدوا.

والله سبحانه أحق أن يخاطب من لم يوجد، لأن الموصي منا يجوز أن يحال بين وصيته والموصى له، ويمنع منها العوائق والله سبحانه العالم بكون ما يكونه وخلق ما يخلقه، فيلحقه خطابه ويتناوله أمره ونهيه[1].

المسألة الحادية والأربعون:
هل الكلام صفة ذات أو صفة فعل؟

إختلف الأشاعرة والمعتزلة في كلام الله تعالى أهو صفة ذات أو صفة فعل؟ فالمعتزلة يجعلون الكلام من صفات الأفعال، والأشاعرة يجعلونه من صفات الذات لكن الفعل عندهم هو المفعول المخلوق بمشيئته وقدرته. والمعتزلة يطلقون القول: بأنه يتكلم بمشيئته ولكن مرادهم بذلك أنه يخلق كلاماً منفصلاً عنه. واختلافهم في ذلك شبيه إختلافهم في أفعاله تعالى وصفاته.

---

(١) الواضح في أصول الفقه ٢/٢١٠/ب.

فالمعتزلة يقولون أن الله سبحانه وتعالى لم يقم به صفة من الصفات، لا حياة ولا علم ولا قدرة ولا كلام، ويقولون في أفعاله تعالى كالخلق، والرزق والإحسان، والعدل، وفي صفاته كالكلام، والرضا والغضب، والإرادة، والكراهة، والحب، والبغض ونحو ذلك أن هذه كلها أمور مخلوقة بائنة عنه ترجع إلى الثواب والعقاب. وهذه عندهم صفات فعل منفصل عن الموصوف لا صفة ذات، ونفي هذه الصفات وتأويلها مبني على أصلهم من أن الرب سبحانه وتعالى لا تقوم به صفة، لأن ذلك بزعمهم يستلزم التجسيم والتشبيه الممتنع في حقه سبحانه، إذ الصفة عرض، والعرض لا يقوم إلا بجسم.

وشبهه المعتزلة في جعلهم الكلام صفة فعل اعتقادهم أن الكلام لا يكون إلا بفعل من الأفعال القائمة بالمتكلم، فلو تكلم الرب سبحانه لقامت به صفة الكلام، وهذا ممتنع عندهم لأنهم إستدلوا على حدوث العالم بحدوث الأجسام، واستدلوا على حدوث الأجسام بما قام بها من الأعراض التي هي الصفات والأفعال، فلو قام بالرب سبحانه صفة الكلام للزم - على قولهم - أن يكون محدثاً فيبطل حينئذٍ ما استدلوا به على حدوث العالم[1]. قال القاضي عبد الجبار في مقدمة كتاب التعديل والتجوير من كتابه الموسوم بالمغني[2]: ولا يصح أن ننزه الله سبحانه عن كثير من الأفعال إلا بعد بيان كونها أفعالاً، وذلك يقتضي أن نبين أن الكلام فعله وليس هو من صفات ذاته، قال: وكذلك القول في الإرادة، لأنه لا يصح أن ننزهه عن إرادة القبائح لقبحها إلا بعد بيان كونها فعلاً، قال والقول في أن أفعال العباد لا يجوز أن تكون مخلوقة لله مضارع ما قدمناه.

وقالت الأشاعرة: بل هذه كلها أمور قديمة الأعيان قائمة بذاته[3].

قال الشيخ أبو حامد الأسفرايني في كتابه أصول الفقه، حكاه عنه

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ١٢/ ٣٤٠، ٥٠٦.
(٢) المغني ٦/التعديل والتجوير ص ٤.
(٣) الإنصاف ص ٩٨، نهاية السول ١/ ٣٠٨.

الزركشي، ونقلناه نحن من كتابه البحر المحيط[1]، قال: وذهب الأشعري ومن تابعه إلى أن الأمر هو معنى قائم بنفس الآمر لا يفارق الذات ولا يزايلها، وكذلك عنده سائر أقسام الكلام من النهي والخبر والإستخبار وغير ذلك، كل هذه عنده معان قائمة بالذات لا تزايلها كالقدرة والعلم. فالكلام عندهم صفة ذات لازمة للموصوف لا تتعلق بمشيئته ولا قدرته[2] وهذا مبني على أصلهم في إمتناع قيام الأمور الإختيارية، فعندهم أن الله سبحانه متصف بالصفات التي ليس له عليها قدرة، ولا تكون بمشيئته، فأما ما يكون بمشيئته فإنه حادث. قالوا: والرب سبحانه وتعالى لا تقوم به الحوادث، فلو اتصف الرب تعالى بهذه الصفات لكان حادثاً. قالوا: والكلام من لوازم ذاته فهو سبحانه قابل لصفة الكلام في الأزل، فيلزم جواز وجودها في الأزل. ولهذا أنكروا أن يتكلم الله بمشيئته وجعلوا الكلام قديم. قالوا: والكلام إن لم يكن من لوازم ذاته صار قابلاً له بعد أن لم يكن قابلاً.

وليس الحق في أحد هذين القولين بل الحق الذي يليق به سبحانه والذي هو قول جمهور الناس أن الكلام صفة ذات وصفة فعل، والكلام قائم به يتعلق بمشيئته وقدرته. وهذا قول السلف وأئمة السنة، وكثير من أهل الكلام فمن قال: إن كلام الله صفة ذات، وأنه لازم لذات الله سبحانه، يعنون أن كلام الله لا يكون إلا قائماً به، وما كان قائماً به لم يكن متعلقاً بمشيئته وإرادته، ومن زعم أن القرآن لازم لذات الله سبحانه فمقتضاه أن الرب سبحانه لا يقدر أن يتكلم بمشيئته وقدرته، وكان هذا القول في الحقيقة تعطيلاً للكلام، ولا مدح فيه ولا كمال. بل الإقرار بأن الله سبحانه لم يزل يتكلم بما شاء وهو وصف الكمال الذي يليق به.

واصل خلافهم في هذه الصفات كالكلام والفعل هو إختلافهم في الوصف الذي هو الإظهار والبيان، للبصر أو السمع، وفي «الصفة»: مصدر

---

(١) ١/٤/١٨٢٥.

(٢) الإنصاف للقاضي الباقلاني، ص ٩٨، الأسنوي، نهاية السول ١/٣٠٨.

وصفت الشيء أصفه وصفاً وصفة. هل يطلق على القول والكلام أو يطلق على المعنى؟. فكثير من المعتزلة يقولون: الوصف والصفة إسم للكلام فقط من غير أن يقوم بالذات القديمة معاني. فالصفات عندهم مجرد ألفاظ يعبر بها عن الموصوف، فليس لله سبحانه، وعندهم في الحقيقة صفة وإنما هو وصف الواصف به أو تسمية المسمى، وهذا قول الكعبي[1].

وكثير من متكلمة الإثبات يفرقون بين الوصف والصفة. فيقولون: الوصف هو القول. والصفة المعنى القائم بالموصوف.

والذي عليه جماهير أهل التحقيق أن كل واحد من اللفظين يطلق على القول تارة وعلى المعنى أخرى، فيراد بهما الكلام والقول في نحو قول الصحابي في «قل هو الله أحد» أحبها لأنها صفة الرحمن. ويراد بهما المعنى التي دل عليها الكلام كالعلم والقدرة والكلام. ولفظ الكلام يراد به مصدر كلمه تكليماً، ويراد به نفس القول فإذا أريد به القول فهو فعل، فإن القول فيه فعل من القائل هو مسمى المصدر، والقول ينشأ عن ذلك الفعل، ولهذا يجعل القول تارة نوعاً من العمل لأنه حاصل بعمل، وتارة يجعل قسيماً له. يقال: القول والعمل[2].

وقد يطلق إسم المصدر على المفعول. فيسمى المخلوق خلقاً ويقال: درهم ضرب الأمير. فالرحمة والعلم والقدرة وهي معاني تسمى صفة، فإذا وصف الموصوف بأنه وسع كل شيء رحمة وعلماً، سمي المعنى الذي وصف به بهذا الكلام صفة. والقرآن لفظ يطلق ويراد به المصدر، ويراد به الكلام. وإطلاق لفظ القرآن على نفس الكلام أكثر من إطلاقه على نفس التكلم الذي هو فعل المتكلم. وبيان ذلك أن المشتقات كاسم الفاعل ونحوها مركبات تدل على الذات وعلى الصفة. والمركب يمتنع تحققه بدون تحقق مفرداته.

---

(١) الماتريدي، كتاب التوحيد ص ٥٠

(٢) يراجع الفتاوى ١٧/ ٣٤ ـ ٣٦.

والله سبحانه لا يتصف إلا بما قام به، لا بما يخلقه في غيره، وهذه حقيقة الصفة فإن كل موصوف لا يوصف إلا بما قام به، لا بما هو مباين له وصفة لغيره. والصفة قائمة بالموصوف ليست مجرد قول الواصف كما يقوله المعتزلة. وقد ذكر الأصوليون في مسألة الإشتقاق أنه لا يشتق وصف لذات والمعنى قائم بغير الموصوف به[1].

وأما قول من يقول: إن الصفة هي الوصف، وهي مجرد قول الواصف فقول باطل[2]. فالواصف إن لم يكن قوله مطابقاً كان كاذباً. فمن وصف موصوفاً بأمر ليس هو متصفاً به كان كاذباً. فمن وصف الله سبحانه بأنه خالق ورازق وعالم ومتكلم، وقال مع ذلك أنه سبحانه ليس متصفاً بعلم وقدرة وكلام، أو ليس متصفاً بفعل فهو قد جمع بين النقيضين، لأنه وصف الله سبحانه بأمر ثم يقول: ليس متصفاً به.

وهذان القولان مخالفان لقول السلف الذين يقولون: لم يزل الله متكلماً إذا شاء، وإن الكلام صفة كمال. ومن يتكلم أكمل ممن لا يتكلم كما أن من يعلم ويقدر أكمل ممن لا يعلم ولا يقدر ومن يتكلم بمشيئته وقدرته أكمل ممن يكون الكلام لازماً لذاته. فالكلام صفة ذات لأنه سبحانه لم يزل ولا يزال موصوفاً بصفات الكمال منعوتاً بنعوت الجلال ومن أجلها الكلام. وهي صفة فعل لأنه سبحانه يتكلم متى شاء. وهذا هو مذهب السلف القائلين بأن الكلام صفة ذات وصفة فعل معاً.

---

(١) راجع التفتازاني في حواشيه على شرح القاضي عضد الدين، وابن أمير الحاج في التقرير والتحبير ٩١/١.

(٢) الإنصاف للقاضي الباقلاني ص٢٧.

المسألة الثانية والأربعون:
هل يتكلم الله سبحانه وتعالى بصوت؟

ذكر الغزالي[1] وغيره: أن كلام الله ليس بحرف ولا صوت. وهذا القول مروي عن الأشعري فإنه يقول: أنه يجب أن يكون كلام الله سبحانه بلا حرف ولا صوت[2] ثم قرر هذا القول القاضي الباقلاني في كتبه[3].

قال القاضي في كتابه التقريب[4]: فإذا كلم عبداً من عباده يضطره إلى العلم بأن مخاطبه رب العالمين، ويبدع له من العلم الضروري بأن ما سمعه كلام الله تعالى ... إلى أن قال.. فلا تبقى طريقة في مدرك العلم بكلامه سوى الإضطرار. ومعنى ذلك أن من خاطبه الله سبحانه من ملائكته كجبريل أو من رسله كموسى عليه السلام أو يوم القيامة حين يخاطب رب العزة عباده فرداً فرداً للمحاسبة، إنما يخلق لهم علماً يعرفون به مراد الله ـ وهذا القول جاء على أصلين من أصولهم الباطلة: إثبات الكلام النفسي، وقد صرح بذلك الباقلاني[5]، وأن الكلام صفة قديمة قائمة بذاته ـ وهي صفة واحدة ـ ومعنى ذلك أنه سبحانه تكلم في القدم بما شاء ثم سكت فلم يتكلم بعد ذلك ولم يخاطب جبريل ولا موسى وإنما خلق لهم علماً ضرورياً[6]، بل زاد على ذلك القرافي فقال: ولفظ القرآن كله مخلوق في جبريل عليه السلام عند الأشاعرة[7].

---

(١) المستصفى ١/٣٣٨.

(٢) شرح الكوكب المنير لابن النجار ٢/١١، والشهرستاني، الملل والنحل ١/٩٦.

(٣) الإنصاف فيما يجب إعتقاده ولا يجوز الجهل به ـ للباقلاني ص ٩٩.

(٤) التلخيص ١/١/٢٣٦.

(٥) التلخيص ١/٢٣٩ فقرة (١٨٤).

(٦) نهاية السول للأسنوي ١/٣٠٨، ٣٠٩.

(٧) النفائس ٣/١/٢٧٧، ميزان الأصول للسمرقندي ص ٨٤.

ولكن الذي يدل عليه الكتاب والسنة أن الله سبحانه تكلم بالقرآن العربي بصوت نفسه، وكلم موسى بصوت نفسه الذي لا يماثل شيئاً من أصوات العباد، فهو سبحانه يتكلم بصوت، والصوت الذي يتكلم به سبحانه وتعالى لا مثل له، ولا يماثل صفات المخلوقين. فقوله سبحانه: ﴿**ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه**﴾ سورة الأعراف/١٤٣، وقوله: ﴿**وناديناه من جانب الطور الأيمن وقربناه نجيا**﴾ سورة مريم/٥٢، دليل على تكليم سمعه موسى، ودليل على أنه ناداه. وروى أبو داود في كتابه السنن حديث عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السماء للسماء صلصلة كجر السلسلة على الصفا فيصعقون فلا يزالون كذلك حتى يأتيهم جبريل» الحديث أخرجه أبو داود في باب في القرآن، من كتاب السنة.

والنداء لا يكون إلا صوتاً مسموعاً، ولا يعقل في لغة العرب لفظ النداء بغير صوت مسموع لا حقيقة ولا مجازاً. نقل ابن تيمية[1] عن أبي نصر السجزي من كتابه الإبانة قوله: والعرب لا تعرف نداء إلا صوتاً، وقد جاء عن موسى تحقيق ذلك ﴿**وإذ نادى ربك موسى**﴾ الشعراء/١٠، فإن أنكروا الظاهر من كلام الله كفروا، وإن قالوا: النداء غير الصوت خالفوا لغات العرب، وإن قالوا: نادى الأمير ـ إذا أمر غيره بالنداء ـ دفعوا فضيلة موسى عليه السلام المختصة به من تكليمه إياه بذاته من غير واسطة ولا ترجمان.

قال: وليس في وجود الصوت من الله تشبيه بمن يوجد الصوت منه من الخلق، كما لم يكن في إثبات الكلام له تشبيه بمن له كلام من خلقه.

قال: وأما نحن فنقول: كلام الله حرف وصوت بحكم النص، قال: وليس ذلك عن جارحة ولا آلة، وكلامنا حروف وأصوات، ولا يوجد ذلك منا إلا بآلة، والله سبحانه وتعالى يتكلم بما شاء، لا يشغله شيء عن شيء، والمتكلم منا لا يتأتى منه أداء حرفين إلا بأن يفرغ من أحدهما ويبتدئ في الآخر.

(١) درء تعارض العقل والنقل ٢/٩٣.

وأول من عرف عنه إنكار أن يكون تكليم الله موسى بحرف وصوت الجهمية، وحجتهم أن الكلام لا يكون إلا بحرف وصوت، والحرف والصوت محدث، ثم جاء ابن كلاب والأشعري وتبعهم في ذلك جماعة من الفقهاء، فاعتقدوا أن الله سبحانه لا يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته ـ لا فِعْلٌ ولا تَكَلُّمٌ ولا غير ذلك ـ ومضمون هذا الأصل: أن الله لا يقدر على الكلام، ولا يتكلم بما شاء، ولا هو متكلم باختياره ومشيئته، وقالوا: إن كلام الله معنى واحد قائم بنفس الله تعالى، فأثبتوا معنى واحداً، ولم يمكنهم إثبات معان متعددة، خوفاً من إثبات ما لا نهاية له.

وهؤلاء أوّلوا النصوص التي تثبت كلام الله وتكليمه، فقالوا في تكليمه سبحانه لمن كلمه من خلقه كموسى وآدم: ليس إلا خلق إدراك لذلك المعنى في المستمع، فالتكليم هو خلق الإدراك فقط[1]. واضطروا إلى القول في سماع كلام الله إلى أقوال:

فمنهم من يقول: السمع يتعلق بذلك المعنى، وبكل موجود، فكل موجود يمكن أن يرى ويسمع، كما يقوله أبو الحسن الأشعري، ومنهم من يقول: بل كلام الله لا يسمع بحال، لا منه ولا من غيره، إذ هو معنى، والمعنى يفهم ولا يسمع، كما يقوله أبو بكر الباقلاني وغيره. ومنهم من يقول: لا يتكلم إلا بأصوات قديمة أزلية ليست متعاقبة وهو لا يقدر على التكلم بها، ولا له في ذلك مشيئة ولا فعل، كما يقوله جماعة من أهل الحديث والفقهاء المنتسبين إلى السنة[2].

قال ابن تيمية[3]: ليس من طوائف المسلمين من أنكر أن الله يتكلم بصوت إلا ابن كلاب ومن اتبعه. وليس في قول القائل: أن الله لا يتكلم بصوت حديث لا صحيح ولا ضعيف.

---

(١) غاية المرام ص ١٠٨ ـ ١١٠.

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٢/١١٤ ، ١١٥.

(٣) الفتاوى ٦/٥٢٨ ـ ٥٣٢.

وأما إثبات أن الله سبحانه يتكلم بصوت ففيه عدة أحاديث في الصحاح والسنن والمسانيد وآثار كثيرة عن السلف والأئمة. قال: وهذه الصفة دل عليها القرآن، فإن الله أخبر بمناداته لعباده في غير آية كقوله تعالى: ﴿وناديناه من جانب الطور الأيمن﴾ وقوله سبحانه: ﴿يوم يناديهم فيقول أين شركائي الذين كنتم تزعمون﴾القصص/٦٢. وقوله: ﴿وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة﴾ الأعراف/٢٢. والنداء في لغة العرب هو صوت رفيع، لا يطلق النداء على ما ليس بصوت لا حقيقة ولا مجازاً، فالنداء باتفاق أهل اللغة لا يكون إلا صوتاً مسموعاً. وإذا كان النداء نوعاً من الصوت، فالدال على النوع دال على الجنس بالضرورة، كما لو دل دليل على أن هنا إنساناً فإنه يعلم أن هنا حيواناً.

ومفسرو القرآن، وأهل السنن والآثار، وأتباعهم من السلف، كلهم متفقون على أن الله كلم موسى بصوت، كما في الآثار المعروفة عنهم في الكتب المأثورة عن السلف، مثل ما ذكره ابن جرير وأمثاله في تفسير قوله تعالى: ﴿حتى إذا فزع عن قلوبهم﴾ سورة سبأ/٢٣ وتفسير كلام الله لموسى، وغير ذلك.

ولهذا قال ابن عقيل[١]: إعلم أن الخطاب من الله سبحانه لمن خاطبه من خلقه من ثلاثة طرق:

سماع منه سبحانه بلا واسطة كخطابه لموسى عليه السلام، وخطاب بواسطة الملك كخطابه لجماعة من الأنبياء صلوات الله عليهم، وكل ذلك حروف وأصوات تنتظم معاني الخطاب الذي هو إستدعاء الفعل أو تركه، أو إخبار عن ماضي أو مستقبل يتلقاه من لدن الله جلت عظمته، أو من الملك على ما نطق به الكتاب العزيز. الثالث إلقاء إلى قلوب الرسل إمّا إلْهاماً في اليقظة أو مناماً. اهـ.

---

(١) الواضح في أصول الفقه ٢٠٦ /أ.

المسألة الثالثة والأربعون:

كلام الله معنى واحد

عرف بعض الأصوليين الكلام: بأنه المعنى القائم بالنفس، وقالوا: إن كلام الله واحد لا يختلف باختلاف الأمم، وهو وإن كان صفة واحدة لا تعدد فيه في ذاته، غير أنه يسمى أمراً ونهياً وخبراً إلى غير ذلك من أقسام الكلام بسبب إختلاف متعلقاته. وقالوا هذه الأقسام صفات للكلام لا أنواع له. ومعنى هذا الذي يقولون، إنه سبحانه آمر بعين ما هو ناه عنه، وبعين ما هو مستخبر به.

قال ابن عقيل في الواضح[1]: قال أبو الحسن الأشعري عن الكلام النفسي: هو قسم من أقسام الكلام، وهو الخفي القائم في النفس الذي هو في حق القديم أمر ونهي وخبر إلى غير ذلك.

وأورد هذا الكلام الآمدي في مباحث الأمر، وتبع فيه الغزالي[2] حيث جعله في مسألة الأمر بالشيء نهي عن ضده، وسبقهما إلى هذا القول الباقلاني في التقريب[3]، وجميع القائلين بالكلام النفساني يقولون بهذا القول، قال القرافي في نفائسه[4]: جمهور مثبتي كلام النفس مطبقون على أن كلام الله تعالى واحد، وهو أمر ونهي وخبر واستخبار، ووعد ووعيد، واستفهام.

وهذا القول معناه أن كلام الله لا يتبعض، وهذا مخالف لما ثبت من كون القرآن مفرقاً مفصلاً، ذا أجزاء وأبعاض، وآي وكلمات وحروف. وهذا القول الذي مفاده أن القرآن معنى واحد هو لعبد الله بن سعيد بن كلاب، وأخذه عنه

---

(١) الواضح في أصول الفقه ٢/٢٢٩/ب.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام ٢/١٨٩. وانظر إلى مثل هذا القول في نهاية السول ١/٣٠٩، وابن السبكي في جمع الجوامع بشرح المحلى ١/١٣٩، وشرح المحلى لجمع الجوامع بحاشية العطار ١/١٨١، والمستصفى ١/٨١، وميزان الأصول للسمرقندي ص ١٤٩.

(٣) التلخيص ٢/٢٠٠.

(٤) نفائس الأصول ٢/٢/٥٧٧.

الأشعري كما سبق، ثم توسع فيه القاضي أبو بكر الباقلاني[1] وتناقله الأصوليون من بعده.

وسبب هذا القول أن هؤلاء لما قالوا عن القرآن الكريم أنه قديم لازم لذات الله سبحانه، والقرآن كلام مكون من حروف وأصوات، والحروف من صفاتها أن تتعاقب، فالألف تسبق الياء، والجيم يسبق العين، ووصف ذلك بأنه قديم يمتنع، والقديم معناه عندهم من ليس له أول، أو لا يسبقه شيء، وليست الحروف كذلك، فاضطر بعضهم أن يقول: كلامه هو مجرد معنى واحد، هو الأمر والنهي والخبر، وأنه إن عبر عن ذلك المعنى بالعبرية كان توراة، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلاً وإن عبر عنه بالعربية كان قرآنا.

وفساد هذا القول معلوم بصريح العقل، فإنه يلزم من هذا القول أن تكون معاني القرآن هي معاني الإنجيل والتوراة، وأن يكون ما أخبر به هو عين ما نهى عنه.

واضطر آخرون إلى القول بأن الحروف والاصوات قديمة أزلية فيكون القرآن أزلي لا يتعلق بمشيئة الله وقدرته[2].

وهذا الكلام معلوم فساده بالضرورة. فقد نص الله سبحانه بفساد هذا المعنى قال الله تعالى: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ سورة النحل/ ٤٠ فبين الله سبحانه أنه يقول للشيء: كن، إذا أراد كونه، فعلم بذلك أنه لم يقل للقيامة بعد: كوني، لأنه سبحانه لم يرد كونها ـ فإذا جاء وقتها قال لها رب العزة: كوني، فتكون. فكيف يقال حينئذٍ أن كلام الله واحد، وأن الله سبحانه من الأزل إلى الأبد متكلم بكلام واحد لا أول له ولا آخر. والنبي ﷺ قال في حجته حين صعد الصفا: «نبدأ بما بدأ الله به» ثم قرأ «إن الصفا والمروة

---

(١) مقالات الإسلاميين ٢ / ٢٢٥، الإنصاف فيما يجب إعتقاده ولا يجوز الجهل به ص ١٠٧، والإرشاد لإمام الحرمين ١/ ١٣٦، وانظر الملل والنحل للشهرستاني ١/ ٩٦.

(٢) شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٢، ٢٣.

من شعائر الله»[1] فالنبي ﷺ بين أن الله سبحانه بدأ في كلامه المجيد المبارك بالصفا قبل المروة فكيف يقال إن كلام الله سبحانه واحد لم يتقدم فيه حرف على حرف ولا جملة على جملة؟. وقول الأشعرية إن كلامه سبحانه معنى واحد يستلزم التعطيل، فإن حقيقة هذا القول أنه لا قرآن ولا إيمان.

إذا عرفنا بطلان قول بعض الأصوليين أن كلام الله سبحانه واحد ـ وهو المنقول عن المتكلمين من أهل الإثبات، ـ فإن القول الصحيح الثابت بالكتاب والسنة المنقول عن الأئمة أن كلام الله سبحانه مفرق مفصل يتبعض ويتعدد، ولهذا قيل لمن أنكر كلام الله سبحانه لموسى: أفهم موسى الكلام أم بعضه؟ إن كان فهمه كله فقد علم عِلم الله سبحانه، وإن كان فهم بعضه فقد تبعض، وعندهم كلام الله لا يتبعض ولا يتعدد[2]. ولو كان معنى واحداً لكان التعبير عن القرآن بالعبرية هو التعبير عن التوراة بالعربية. وليس الأمر كذلك، فإن أحد المعنيين ليس هو الآخر، فاختلاف معاني كلام الله سبحانه المنزل في الكتب وتنوعها معلوم بالاضطرار. بل اختلاف معانيها أعظم من اختلاف حروفها. فمن زعم أن الأمر هو النهي، وأن معاني البقرة هو معاني آل عمران فليس معه نور من عقل ولا هداية من نقل.

ونقل ابن حزم[3] عنهم أنهم يقولون: إن الله تعالى ليس له إلا كلام واحد، وليس له كلمات كثيرة.

قال أبو محمد: هذا كفر مجرد لخلافه القرآن وتكذيب لله تعالى في قوله: **﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً﴾** الكهف/١٠٩، وقوله سبحانه **﴿ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام، والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله﴾** سورة لقمان/٢٧. وهذا قول لا يعقل، ولا يتشكل في هاجس ولا يوجبه عقل.

---

(١) الحديث رواه أبو داود عن جابر بن عبد الله في صفة حج النبي ﷺ من كتاب المناسك. ورواه الترمذي أيضاً عن جابر في كتاب الحج، باب ما جاء أنه يبدأ بالصفا قبل المروة.

(٢) قال هذا أبو نصر السجزي لبعض من خاطبه من الأشعرية. انظر درء تعارض العقل والنقل ٢/٩١.

(٣) الفصل ٥/٨٠.

وكثير من متأخري الحنفية على أن كلام الله سبحانه معنى واحد، والتعدد والتكثر بحسب التعلقات والإضافة. قال سراج الدين في شرح المغني: والكلام النفسي القديم وإن كان واحداً، لا تعدد فيه، إلا أن له تعلقات مختلفة بحسب المتعلقات على ما عرف في الكلام أن الأمر لا يتعلق بالمعدوم، فبحسب تلك المتعلقات يحصل الأمر والنهي والخبر والإستخبار إلى غير ذلك. اهـ[1].

وهذا كلام فاسد فإنه يقتضي أن يكون معنى قوله سبحانه: ﴿ولا تقربوا الزنا﴾الإسراء/٣٢ هو معنى قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة﴾البقرة/٤٣. وهذا القول الفاسد هو مخالف لقول أبي حنيفة ثم أقوال الصحابة المتقدمين. وظاهر كلام أبي حنيفة رحمه الله في الفقه الأكبر أنه تعالى لم يزل متكلماً إذا شاء كيف شاء، وأن موسى عليه السلام سمع كلام الله سبحانه[2]. وكذلك هو قول الطحاوي رحمه الله[3].

المسألة الرابعة والأربعون.
إضافة القرآن إلى الرسول إضافة تبليغ وأداء

ذكر بعض الأصوليين أن القرآن لم يسمعه جبريل من رب العزة وإنما خلقه الله سبحانه في جبريل أو علمه إياه. وهذا القول للأشاعرة.

وأصل الشبهة في إنكارهم أن يكون القرآن سمعه جبريل جاء من جهتين.

الأولى: ظن بعض الناس أن الله سبحانه لما أضاف القرآن إلى النبي ﷺ تارة فقال: **﴿إنه لقول رسول كريم، وما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون، ولا بقول كاهن قليلاً ما تذكرون﴾**الحاقة ٣٩ ـ ٤١. **فهذا الرسول الكريم هو محمد**

(١) شرح المغني لسراج الدين الهندي ١/١/١١، كشف الأسرار ١/١١٢، التوضيح ١/١٥٣.
(٢) شرح الفقه الأكبر ص ٤٦.
(٣) شرح الطحاوية ص ١٣٥.

ﷺ وأَضَافَهُ إلى جبريل تارة، فقال سبحانه: ﴿**إنه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين، مطاع ثم أمين**﴾سورة التكوير ١٩/ ٢٠ . فهذا جبريل فأضافه تارة إلى الرسول البشرى وتارة إلى الرسول الملكي والله يصطفي من الملائكة رسلاً ومن الناس فظن بعضهم أنه لما أضيف إلى هؤلاء أن هذه الإضافة تقتضي أنه أنشأ حروفه.

الثانية: أن الأصل في الكلام ـ عند الأشاعرة ـ أنه صفة ذات لازمة للموصوف، لا تتعلق بمشيئته ولا قدرته، وإنما تكلم سبحانه في الأزل. فالكلام عندهم قديم ـ ولم يسمعه جبريل منه سبحانه.

ولهذا يقول القرافي [1]: ومن قال: إن الله تعالى له هداية الخلق أجمعين وإضلالهم أجمعين لا يسأل عما يفعل ـ قال: وهو مذهبنا ـ: جوز أن يخلق أصواتاً في بعض مخلوقاته غير مطابقة، فيخلق في بعض الأخشاب النطق، تقول الخشبة: الواحد نصف العشرة. قال: ولفظ القرآن كله مخلوق في جبريل عليه السلام عندنا اهـ.

وقال السعد في التلويح[2]: إن القرآن نزل على النبي ﷺ بلسان جبريل ومعنى قول السعد: «نزل القرآن بلسان جبريل» أي أن جبريل أدرك كلام الله تعالى، وهو في مقامه فوق سبع سموات ثم نزل إلى الأرض، فأفهم الرسول ﷺ ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام. فالقول قول جبريل. وهذا المعنى هو المشهور عند الأشاعرة[3]. وأصل هذا الفهم صادر عن قول بعض الكلابية والأشعرية الذين يفرقون بين كلام الله وكتاب الله، فيقولون: كلام الله: هو المعنى القائم بالذات وهو غير مخلوق، وكتابه: هو المنظوم المؤلف العربي وهو مخلوق، والقرآن العربي خلق ليدل على ذلك المعنى. ثم إن هذا القرآن إما أن يكون خلق في بعض الأجسام ـ الهواء أو غيره، أو ألهمه جبريل

(١) نفائس الأصول ٣/ ١/ ٢٧٧.
(٢) حاشية السعد على التلويح ١/ ٢٨.
(٣) الإرشاد ص ١٣٥.

فعبر عنه بالقرآن العربي، أو ألهمه محمداً ﷺ فعبر عنه بالقرآن العربي، أو يكون جبريل أخذه من اللوح المحفوظ. قال الآمدي[1] في حقيقة القرآن: إنه المنزل علينا على لسان جبريل، قال: وقولنا «المنزل» إحتراز عن كلام النفس، فإنه ليس بكتاب، بل الكتاب هو الكلام المعبر عن الكلام النفساني، ولذلك لم نقل: هو الكلام القديم. فانظر كيف فرق الآمدي بين كتاب الله وكلام الله.

ومقتضى هذه التفرقة بين كلام الله وكتاب الله أنهم جعلوا القرآن ليس منزلاً من الله بل ألهمه جبريل فعبر عنه بالقرآن العربي، أو ألهمه محمداً ﷺ فعبر عنه بالقرآن العربي، أو يكون أخذه جبريل من اللوح المحفوظ. وكل هذه الأقوال تفريع على القول بأن القرآن مخلوق[2].

وهذا خطأ، لأنه لو كان جبريل أو محمد ﷺ هو الذي أنشأ لفظه ونظمه امتنع أن يكون الآخر هو الذي أنشأ ذلك، فلما أضافه إلى هذا تارة، وإلى هذا تارة علم أنه أضافه إليه لأنه بلغه وأداه، لا لأنه أنشأه وابتدأه. ولهذا قال سبحانه: **﴿إنه لقول رسول كريم﴾** سورة التكوير/١٩ ولم يقل: بقول ملك ولا نبي، فذكر بلفظ الرسول ليبين أنه يبلغ عن غيره كما قال تعالى: **﴿يا أيها الرسول بلّغ ما أنزل إليك من ربك﴾** المائدة/٦٧. وفي السنن أن النبي ﷺ كان يعرض نفسه على الناس في الموسم ويقول: «ألا رجل يحملني إلى قومه لأبلغ كلام ربي، فإن قريشاً قد منعوني أن أُبلغ كلام ربي»[3].

فمن قال: إن هذا القرآن كلام جبريل، أو كلام محمد أو كلام البشر أو كلام الملائكة فقد كفر، لأن الله سبحانه قد كفر من قال إنه قول البشر، ووعده أنه سيصليه سقر. قال تعالى: **﴿ذرني ومن خلقت وحيداً. وجعلت له مالاً ممدوداً وبنين شهوداً. ومهدت له تمهيداً. ثم يطمع أن أزيد كلا. إنه كان لآياتنا**

(١) الأحكام في أصول الأحكام ١/٢٢٨.
(٢) الفصل لابن حزم ٣/١٣، ١٥. وانظر الملل والنحل للشهرستاني ١/٩٦. الإنصاف ص ٩٨.
(٣) رواه أبو داود في سننه عن جابر بن عبد الله ـ كتاب السنة، باب في القرآن. قال المنذري في مختصر سنن أبي داود ٧/١٢٣: وأخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجه. وقال الترمذي: حسن صحيح غريب.

عنيداً. سأرهقه صعوداً. إنه فكر وقدر فقتل كيف قدر. ثم قُتل كيف قدر. ثم نظر - ثم عبس وبسر. ثم أدبر واستكبر فقال: إن هذا إلا سحر يؤثر. إن هذا إلا قول البشر﴾المدثر/١١ - ٢٥.

فالقرآن الكريم سمعه جبريل من الله سبحانه، لم ينزله بلسانه، وسمعه جبريل من الله سبحانه بلا واسطة كما سمعه موسى عليه السلام. ومذهب سلف الأمة أن القرآن حمله جبريل مسموعاً من الله تعالى، والنبي ﷺ سمعه من جبريل، والصحابة سمعوه من رسول الله ﷺ.

المسألة الخامسة والأربعون:
هل يتفاضل كلام الله سبحانه، وهل يكون بعضه أفضل من بعض؟

أورد الأصوليون هذه المسألة في مسائل النسخ عند الإستدلال بقوله تعالى: **﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾** سورة البقرة/١٠٦.

والقول بتفاضل آي القرآن وسوره، بعضه على بعض هو قول جميع الصحابةوالتابعين، وإنما اشتهر القول بإنكار تفاضله بعد المائتين من الهجرة النبوية لما أظهرت الجهمية القول بخلق القرآن[١].

وانقسم الناس في هذه المسألة إلى طائفتين:

الأول: قول الصحابة والتابعين وأهل الحديث وبعض أتباع الأئمة من المالكية والشافعية والحنابلة. وهؤلاء يقولون بمقتضى ما جاءت به النصوص والآثار في أن بعض القرآن أفضل من بعض[٢].

وقال بهذا القول المعتزلة بأسرها، ولكنهم لم يذهبوا إلى هذا القول إلا لأن

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى ١٧/٥٢،٥٣.

(٢) التذكار في أفضل الأذكار ص ٣٩، ٤٠.

القرآن عندهم مخلوق. وتفضيل بعض المخلوقات على بعض لا ينكره أحد.
استدل القاضي عبد الجبار[1] بقوله تعالى: ﴿**ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها**﴾ على أن القرآن غير قديم أي مخلوق، ووجه الإستدلال أن الله سبحانه جوز إبدال الآية وإزالتها، وجوز نسيانها وهذا يدل على حدوث الآية، لأنها لو كانت قديمة لم يصح فيها ذلك. قال: وجوز أن يأتي بخير منها يدل على أنها محدثة، لأن القديم لا يوصف بأن القادر يأتي بخير منه.

قلت: وهو يقصد بكلامه هذا الرد على الأشعرية والكلابية الذين يقولون بأن القرآن صفة ذات، وأنه قديم، فاستدل بذلك على أنه لو كان قديماً لما جازت عليه تلك الأمور. وأما قول الصحابة وأئمة السلف في القرآن فهو كلام الله صفة ذات وصفة فعل، يتكلم سبحانه متى شاء، فإذا قال سبحانه قولاً يأمر فيه أو ينهي ثم نسخه بأمر أو نهي محدث جديد فله سبحانه ذلك، وإنما يتصور منع ذلك في حقه سبحانه من اعتقد أن الكلام وسائر الأفعال الإختيارية لا تقوم بذاته سبحانه. وقد تكلمنا عن تجدد الأفعال الإختيارية في حقه سبحانه في مسألة القرآن صفة ذات أو فعل. ونعود إلى مسألتنا، وهو أن المعتزلة يقولون بخلق القرآن، ويقولون بتفاضل بعض على بعضه، ولهذا قال أبو الحسين البصري[2]: إن التبديل ينصرف إلى ألفاظ القرآن، وأن المراد بالخيرية في آية «ما ننسخ» النفع. ولا يتم القول بأن النسخ يكون في ألفاظ القرآن، وأن الفضل والخيرية في الناسخ، المراد به النفع والفائدة إلا لمن يقول بأن القرآن صفة فعل كما هو صفة ذات، أو يقول بأن القرآن مخلوق محدث كما يقول ذلك المعتزلة.

والقاضي[3] يقول: إن أحد الشيئين إنما يكون خيراً من الآخر إذا كان أكثر نفعاً منه، وذلك يستحيل على القديم، لأن المنافع وما يؤدي إليها لا تكون إلا محدثة.

الثاني: قول الأشاعرة ومن تبعهم ـ وهو قول أكثر الأصوليين من المتكلمين

---

(١) متشابه القرآن ١/١٠٣.
(٢) المعتمد في أصول الفقه ١/٤٢٧.
(٣) متشابه القرآن ١/١٠٤.

وبعض الفقهاء ـ أن القرآن لا يتفاضل. وهؤلاء ظنوا أن القول بتفاضل كلام الله بعضه على بعض، إنما يكون على قول المعتزلة، لأن القول بالتفاضل مستلزم لكون القرآن مخلوقاً، ويشعر بنقص المفضول فأنكروا التفاضل، وتأولوا النصوص الواردة في ذلك.

وذهب جماعة من الأصوليين متابعة للأشعري إلى القول بأن القرآن قديم لازم لذات الله سبحانه وما كان كذلك فلا يصح فيه التفاضل ومن هؤلاء: الباجي، والرازي، والآمدي، وابن حزم.

فأما الباجي فإنه أبان رأيه في ذلك في معرض رده على من منع نسخ القرآن بالسنة، مستدلاً بقوله تعالى: ﴿**نأت بخير منها**﴾ وأن ذلك يدل على أن الناسخ يكون مثل الآية المنسوخة أو خيراً منها.

قال الباجي:[1] والجواب أن هذا باطل لأن القرآن لا يكون بعضه خيراً من بعض.

وأما ابن حزم فإنه يذهب إلى قول من يرى أن القرآن لا يقبل التفاضل، وتأول قوله تعالى: ﴿**نأت بخير منها**﴾ بأن معناها بخير منها لكم، وكلام الله لا يتفاضل في ذاته[2].

ومدرك ابن حزم في ذلك غير مدرك الأشاعرة، فالقرآن عند ابن حزم هو علم الله وليس هو شيئاً غير الله تعالى، وكذلك يقول عن صفات الذات، فإنها عنده هيَ ذات الله لا غيره، وجهر بهذا القول المخالف لإجماع الصحابة والسلف خوفاً من تعدد القدماء، ولسنا هنا بصدد بيان رأي ابن حزم في الصفات، وإنما لنبين أن ابن حزم الأصولي ينكر التفاضل في القرآن؛ لأنه علم الله وعلم الله لا يقبل التبعيض.

---

(١) إحكام الفصول ص ٤٢٢.

(٢) الأحكام ٤/ ٩٥، الفصل ٣/ ١٦، ١٧.

وكذلك الغزالي [1] يرى أن القرآن لا يوصف بكون بعضه خيراً من بعض، كيفما قُدِّر قديماً أو مخلوقاً، قال: بل معناه - أي معنى قوله سبحانه﴿نأت بخير منها﴾ - أن يأتي بعمل خير من ذلك العمل، لكونه أخف منه أو لكونه أجزل ثواباً.

وأما ابن عقيل فاختلفت أقواله في المسألة، فأنكر التفاضل في آي القرآن فقال في قوله تعالى: ﴿نأت بخير منها﴾: يعني خيراً لكم، وإلا فالقرآن نفسه لا يتفاضل لكونه كلاماً لله سبحانه وصفة من صفاته التي لا تحتمل التفاضل والتخاير [2]. وقال في موضع آخر من نفس الكتاب في معرض إستدلاله على أن القرآن لا ينسخ بالسنة: «وأما قولهم؛ أن القرآن نفسه لا يتخاير ويتفاضل، فعلم أنه لم يرد به الخير الذي هو الأفضلية» - فليس كذلك، فإن توحيد الله الذي في سورة الإخلاص، وما تضمنها من نفي التجزي والإنقسام أفضل من «سورة المسد» المتضمنة ذم أبي لهب وذم زوجته، إلى آخر ما قاله[3].

وأكثر الحنفية على مثل هذا القول من إنكار تفاضل القرآن، ولكن لما أنهم أجازوا نسخ القرآن بالسنة - وقد تقرر أن كلامه ﷺ لا يشبه كلام الله سبحانه ولا يماثله - قالوا المراد بالمثلية في قوله تعالى: ﴿نأت بخير منها أو مثلها﴾ ما يرجع إلى مصالح العباد دون النظم، لأن كلام الله لا يفضل في النظم بعضه على بعض [4].

والشاهد، أن هؤلاء الأصوليين الذين يتبعون أبا الحسن الأشعري في القول بقدم القرآن تأولوا هذه النصوص الواردة في التفضيل، فقالوا في معنى الآية: ﴿نأت بخير منها﴾ أن المراد بالخيرية، أن يعود إلى التكليف في نفسه، فهو يرجع إلى ما يخصنا من سهولة أو ثواب، لا أن الآية الناسخة تكون خيراً من المنسوخة في نفسها.

---

(1) المستصفى ١/١٢٥.

(2) الواضح في أصول الفقه ١/٣٧٦، ٣٧٧ رسالة دكتوراه.

(3) الواضح ٢/٢٤٦/ب.

(4) كشف الأسرار ٣/١٨٥، أصول السرخسي ٢/٧٥، شرح المغنى ٢/١/١٠٩.

وهذا التأويل لا ينازع فيه المعتزلة، لأن الجميع متفقون على أن الناسخ قد يكون خيراً من المنسوخ إذا كان ذلك يعود إلى المكلف، ومتفقون أيضاً أنه قد يكون مثله في الثواب، فهذا النوع من التفضيل لا خلاف فيه. والمسألة إنما هي في تفضيل نفس كلام اللهسبحانه، وأما تفضيل الثواب بدون تفضيل نفس القول فهذا موضع النزاع ولم يأتوا فيه بنقل. ثم إن القول بهذا التأويل - إي إن المراد بالخيرية ما يعود إلى المكلف من ثواب وغيره من أنواع المنافع - لا ينافي القول بالتفاضل، فإن كون الآية من القرآن أو السورة أفضل من غيرها يلزم منه كثرة ثواب تلاوتها ومزية فضلها من الأجر والنفع على ما سواها، كما صرح بذلك ﷺ في قوله: «قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن».

وأما الذين قالوا بالتفاضل - كما هو ظاهر القرآن، وكما نطق به النبي ﷺ - فجمهور السلف والأئمة ولا يعرف لهم مخالف إلا بعد القرن الثاني كما تقدم.

وممن قال بالتفاضل من الأصوليين - القاضي أبو يعلى[١]، وأبو إسحاق الشيرازي[٢]، وأبو المظفر منصور بن محمد السمعاني[٣]، وهو القول المأثور عن السلف، وهو الذي يدل عليه النص من الكتاب والسنة.

منها ما رواه البخاري في صحيحه[٤]عن أبي سعيد بن المعلى قال: كنت أصلي، فدعاني النبي ﷺ فلم أجبه، قلت: يا رسول الله: كنت أصلي. قال: ألم يقل الله ﴿إستجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم﴾ثم قال: ألا أعلمك أعظم سورة في القرآن قبل أن تخرج من المسجد؟ فأخذ بيدي، فلما أردنا أن نخرج قلت: يا رسول الله إنكَ قلت لأعلمنك أعظم سورة في القرآن، قال: « الحمد لله رب العالمين هي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أتيته. وجعل الرسول ﷺ آية

(١) العدة في أصول الفقه ٣/٧٩٢.
(٢) شرح اللمع ١/٥٠٢، ٥٠٣.
(٣) قواطع الأدلة ١/١٥٠ ب /وقارن بالنسخة المحققة ١/٢/١٠٠٣.
(٤) صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب فضل الفاتحة.

الكرسي أعظم آية في القرآن[1]. وقوله ﷺ في سورة الإخلاص: «والذي نفسي بيده إنها لتعدل ثلث القرآن»[2].

فقوله سبحانه: «نأت بخير منها أو مثلها»بيان من الله تعالى أنه قد يأتي بمثل الآية المنسوخة تارة؛ أو خير منها أخرى. وهذا يدل على أن الآيات تتماثل تارة وتتفاضل أخرى، وكذلك الأحاديث السابقة تبين أن بعض القرآن أفضل من بعض.

والآيات في هذا المعنى كثيرة منها: قوله تعالى: ﴿**واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم**﴾ سورة الزمر/٥٥. وقوله ﴿**فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه**﴾سورة الزمر/١٨. وقوله سبحانه: ﴿**فخذها بقوة وأمر قومك يأخذوا بأحسنها**﴾سورة الأعراف/١٤٥. تدل على أن فيما أنزل حسن وأحسن، سواء كان الأحسن هو الناسخ الذي يجب الأخذ به دون المنسوخ، إذ كان الله سبحانه أخبر أنه لا ينسخ آية إلا يأتي بخير منها أو مثلها، أو كان غير ذلك. فالقرآن فيه الخبر، والأمر بالحسن والأحسن، وإتباع القول إنما هو العمل بمقتضاه، ومقتضاه فيه حسن وأحسن، ليس كله أحسن - وإن كان القرآن في نفسه أحسن الحديث، ففرق بين حسن الكلام بالنسبة إلى غيره من الكلام، وبين حسنه بالنسبة إلى مقتضاه المأمور والمخبر عنه[3].

والقول بأن المراد بالخيرية السهولة والتخفيف أو كثرة الثواب تأويل للمعنى وإخراج له عن ظاهره، ولهذا لم يرتض ابن تيمية[4] أن يراد بالخير في الآية من جهة كونه أخف عملاً أو أشق أو أكثر ثواباً قال: لأن هذين الوصفين ثابتان لكل ما أمر الله به مبتدأ وناسخاً، فإنه إما أن يكون أيسر من غيره في الدنيا، وإما أن يكون أشق فيكون ثوابه أكثر، فإذا كانت هذه الصفة لازمة لجميع

---

(١) جاء في فضل آية الكرسي أنها أعظم آية في كتاب الله روايات أخرجها أصحاب السنن والمسانيد. أنظر تفسير ابن كثير ١/٣٠٥، ٣٠٦.

(٢) صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب فضل «قل هو الله أحد».

(٣) الفتاوى ١٦/٦.

(٤) الفتاوى ١٧/١٢، ٤٨.

الأحكام، لم يحسن أن يقال: ما ننسخ من حكم نأت بخير منه أو مثله، فإن المنسوخ أيضاً يكون خيراً ومثلاً بهذا الاعتبار، وإن فسروه بكونه أعظم أجراً لمشقته، فقد يكون المنسوخ كذلك، والله قد أخبر أنه لا بد أن يأتي بخير مما ينسخه أو مثله، فلا يأتي بما هو دونه.

واتبع السلف ما جاءت النصوص به من التفاضل الوارد في كلام الله سبحانه ـ ولا يظن أنهم يعنون مطلق الكلام دون النظر إلى معانيه التي بموجبها ورد التفاضل، ويدل على هذا تعليلهم في فضل ما ورد.

والقول بمطلق الفضل لا يستلزم تفضيل مطلق الكلام على بعضه. وإذا كان كذلك فالقول بما ورد عن الشارع في التفضيل كقوله ﷺ لأبي بن كعب: «أتدري أي آية من كتاب الله معك أعظم؟» قال: «الله لا إله إلا هو الحي القيوم» فقال ﷺ: ليهنك العلم أبا المنذر[1]. إنما يكون بأن ترجع العظمة إلى قوته وشرف معلومه.

هذا، وإن كان الخلاف في هذه المسألة قد يكون لفظياً فإن مجرد الروايات التي جاءت بالتفضيل، أو تأويلها، أو إطلاق القول بأن القرآن لا يفضل بعضه بعضاً مخالف لظاهر النصوص ومخالف لما استقر عليه العلم في نفوس السابقين من هذه الأمة. وقد نقل ابن تيمية[2]: أنه لم يعرف قط أحداً من السلف رد مثل هذا ولا قال: لا يكون كلام الله بعضه أشرف من بعض، لأنه كله من صفات الله ونحو ذلك، قال: وإنما حدث ذلك لما ظهرت بدع الجهمية الذين اختلفوا في الكتاب وجعلوه عضين.

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الصلاة، باب فضل سورة الكهف وآية الكرسي.

(٢) الفتاوى ١٧/٤٦، ٥٣.

المسألة السادسة والأربعون:
هل يجوز أن يشتمل القرآن على ما لا يعلم معناه[1]؟

عنون لهذه المسألة ابن برهان[2] فقال: اختلف العلماء في أن كتاب الله تعالى هل يشتمل على شيء غير مفهوم المعنى أم لا؟ وذكر هذه المسألة صاحب المحصول[3] في الباب التاسع في كيفية الإستدلال بخطاب الله تعالى وخطاب رسول الله ﷺ، ولكنه صاغ المسألة على نحو يلتبس على السامع أن فيه نزاعاً مع أن المسألة لم ينازع فيها أحد فقال: المسألة الأولى: لا يجوز أن يتكلم الله ورسوله بشيء ولا يعني به شيئاً، ولما قال ذلك، اعترض عليه بأنه لم ينازع في هذا المعنى أحد، وهل قال أحد من طوائف الأمة: إن الله لا يعني بكلامه شيئاً؟ وإنما النزاع، هل يتكلم بما لا يفهم معناه؟.

وهذا المعنى من هذه المسألة أوردها المتأخرون بسبب الكلام في آيات الصفات وآيات القَدَر، فإنهم يُعَرِّفون المتشابه في كتاب الله: بأنه اللفظ أو الكلام الذي بلغ في الخفاء نهايته بحيث انقطع رجاء البيان عنه ويمثلون له بما جاء في صفات الله تعالى من أن له يدين ووجه، وأنه سبحانه يأتي ويحيي ويستوي على العرش. وأكثر الأصوليين على أن المتشابه ما احتمل أوجهاً من التأويل ومقتضى هذا القول أن المتشابه مطلوب تأويله لأن ظاهره غير مراد[4] أو غير معلوم.

وهؤلاء ظنوا أن آيات الصفات كقوله تعالى: **﴿ثم استوى على العرش﴾**، وآيات الوعيد في حق المسيء كقوله تعالى: **﴿ومن يفعل ذلك يلق أثاماً يضاعف له العذاب﴾** الآية ٦٩ من سورة الفرقان. خلاف ظاهرها وإن

---

(١) المنهاج للبيضاوي ١٩١/٢، وشرحه للأسنوي ١٩٢/٢، ١٩٣.
(٢) الوصول إلى الأصول ١١٣/١.
(٣) المحصول ج ٥٤١/١/١.
(٤) البحر المحيط ١٠٣٧/٣/١، ١٠٣٨.

ظاهرها غير مراد[1]. واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾سورة آل عمران/٧ فقالوا: يجوز أن يكون في القرآن ما لا يعلم معناه.

وهؤلاء فسروا التأويل في الآية التي في آل عمران بأنه صرف اللفظ عن الإحتمال الراجح إلى الإحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك. وبهذا التفسير للتأويل ظنوا أنهم متبعون لقوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾.

وظنوا أن هذا المعنى هو مراد الله بلفظ التأويل، وأن للنصوص تأويلاً يخالف مدلولها لا يعلمه إلا الله، ولا يعلمه المتأولون، فإن أكثر السلف وقف على قوله تعالى ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ ثم استأنفوا ﴿والراسخون في العلم يقولون آمنا به﴾ وهو وقف صحيح، ولكنهم غلطوا في ظنهم أن التأويل في الآية هو المعنى الذي فسروه، لأن هذا المعنى الذي أرادوه إصطلاح حادث ذكره المتأخرون.

وأما معنى التأويل في كتاب الله فهو الحقيقة التي يؤول الكلام إليها، ثم اصطلح المفسرون على معنى آخر للتأويل وهو: تفسير الكلام سواء وافق ظاهره أم لم يوافقه. وهذا الإستعمال للصحابة والتابعين، ثم أحدث الأصوليون معنى ثالثاً للتأويل: وهو صرف اللفظ عن ظاهر الدليل، فمن جعل الإصطلاح الحادث للتأويل هو المراد في قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ يلزم منه أن يكون في القرآن كلام لا يفهمه أحد من الناس. ولم يقل أحد من الصحابة والتابعين: إن في القرآن آيات لا يعلم معناها، ولا يفهمها أحد من سلف الأمة. وأما أنهم ينفون علم بعض ذلك عن بعض الناس فهذا لا ريب فيه، لأن الناس يتفاوتون في الفهم والإدراك والحفظ، لكن ليس معناه أن في القرآن ما لا يفهمه أحد من الناس. والناس مختلفون هل في القرآن ألفاظ لا يعلم معناها أحد من البشر؟ والقول الصحيح الذي يؤيده ظاهر الكتاب أنه ليس في القرآن شيء استأثر الله بعلمه فلا يعلمه أحد من الخلق، ولا يصح أن يصف الله سبحانه كتابه بأنه نور وهدى، ويصفه سبحانه بالبيان، وفيه تفصيل كل شيء إلا وللمخاطب طريق

---

(١) انظر الأحكام للآمدي ١/٢٣٨، شرح المنتخب للبخاري لوحة ١٨.

إلى معرفة جميع كلماته في الوجه الذي قصد إليه. ومتى وقع في نفس بعض الناس معنى يدل على خطأ فالخلل إنما هو نفس هذا الإنسان، لأنه سبحانه لا يأمر بتدبر وفهم هذا الكتاب إلا وجعل فيه طريقاً إلى معرفة القرينة الدالة على المراد.

ورجح الشيخ أبو إسحاق الشيرازي[١] الوقف على قوله سبحانه والراسخون في العلم ـ من قوله ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾ سورة آل عمران/٧، وقال: ليس في القرآن شيءاستأثر الله بعلمه، بل وقف العلماء عليه، لأن الله تعالى أورد هذا مدحاً للعلماء، فلو كانوا لا يعرفون معناه لشاركوا العام وبطل مدحهم.

قال القاضي عبد الجبار المعتزلي في كتابه المغني[٢] في معرض رده على من يقول بأن في القرآن ما لا يعلم معناه، ننقله لما فيه من الحق والبيان. قال: فلو جوزنا أن يخاطب تعالى بما له ظاهر من المتشابه، ويريد ما لا يدل عليه أو لا يريد به إلا الإيمان به، لجاز ما تقوله المرجئة في كثير من الوعيد، وذلك يوجب جواز التعمية والألغاز عليه تعالى، ويقتضي ذلك بطلان الطريق إلى معرفة الله سبحانه. ثم ذكر أن هذا القول هو الصواب وإلا لم يكن لوصفه تعالى المحكم ـ بأنه أم الكتاب يشير إلى قوله سبحانه ﴿منه آيات محكمات هن أم الكتاب﴾ ـ معنى لأنه سبحانه يريد بقوله: ﴿هن أم الكتاب﴾ أن يكون أصلاً للمستدل، ولا يكون ذلك إلا بأن يحمل المتشابه على المحكم، ويتبين حينئذٍ بالمحكم المراد به، قال: وكيف يجوز أن يقول تعالى لنبيه ﷺ ﴿إتبع ما أوحي إليك﴾ الأنعام/١٠٦، وفي جملته ما لا يصح أن يعرف معناه؟ وكيف يقول تعالى: ﴿أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم﴾ العنكبوت/٥١ وفي جملته ما لا يصح أن يعرفوا معناه؟ وكيف يصح أن يمتن عليهم بأنه خاطبهم بلسان العرب وفي جملته ما لا فرق عندهم بينه وبين الزنجية في أنه لا يصح أن

---

(١) نقله عنه الزركشي في البحر ١/٣/١٠٤٤.

(٢) المغني ١٢/١٧٥، ١٧٦، تفسير ابن تيمية ص ٣٣٤.

يعرفوا معناه؟ وكيف يجوز أن ينزل تعالى كلاماً، والغرض به الإيمان به دون معرفة معناه؟ وهل ذلك إلا بمنزلة الإيمان بصوت الرعد وما شاكله؟.

واستشنع شيخ الإسلام ابن تيمية[1] صياغة ابن الخطيب لهذا السؤال[2] فقال: ومن المتأخرين (يعني الرازي) من وضع المسألة: بلقب شنيع فقال: لا يجوز أن يتكلم الله بكلام ولا يعني به شيئاً خلافاً للحشوية، قال ابن تيمية: وهذا لم يقله مسلم أن الله يتكلم بما لا معنى له. قال: وإنما النزاع هل يتكلم بما لا يفهم معناه؟ وبين نفي المعنى عند المتكلم ونفي الفهم عند المخاطب بون عظيم.

وأظهر ابن تيمية تناقض ابن الخطيب[3] في احتجاجه على هذه المسألة، فإن الرازي احتج على أن الله تعالى لا يتكلم بما لا معنى له بأن الكلام بما لا معنى له هذيان، وهو نقص والنقص على الله تعالى محال.

ووجه التناقض: أن الأصل عند الرازي أن الله سبحانه يجوز أن يفعل كل شيء فإنه قال في معرض رده على أبي علي وأبي هاشم الجبائيين حين منعا من الخطاب بما لا فائدة فيه لأنه عبث، قال الرازي: لنا ما ثبت في علم الكلام أن حسن الفعل وقبحه لا يجري في أفعال الله تعالى، ولا في أحكامه، فوجب أن لا يقبح من الله تعالى شيء[4]، فإذا كان هذا رأي الرازي وكان هذا أصله فلا يصح له أن يزعم أن الهذيان صفة نقص وأنها منتفية عنه.

واعترض القرافي على الرازي قوله: «التكلم بما لا يفيد هذيان ونقص»[5].

قال القرافي[6]: ليس كل ما هو نقص في حق البشر يكون نقصاً في حق

---

(١) الفتاوي ١٣/١٢٩، ٢٨٦.
(٢) الرازي، المحصول ١/ق١/٥٣٩.
(٣) نفس المصدر ص٥٤١.
(٤) المعالم: ٢/٥٢٩.
(٥) المحصول ١/١/٥٤١.
(٦) نفائس ١/٣/١١٤٧ ـ ١١٤٨.

الله تعـالى، لأن العبد مقهـور مربـوب مكلف محـاسب منـاقش ليس مُلْك ولا مَلْـك والله تعـالى هـو المالـك الملك على الإطلاق. فحجـر الله تعالى على عبده أن يضيع أوقاته فيما لا يصلح به معاشه ولا معاده. وأما الله تعالى فغني عن ذلك كله ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾ الأنبياء/٢٣.

قلت: وقول القرافي مبني على القول بأن الله سبحانه يجوز له أن يفعـل كل شيء، وهذا قول الأشعرية، وعلل ذلك الأصفهاني[1] فقال: لأنه -أي يتكلم الله بشي ولا يفهم معناه- من قبيل الأفعال، ويجوز عندنا أن يفعل ما يهـدي به ويضل به، وأن يضل ما لا يضل به ولا يهتدي به.

بل قد صرح القرافي أن الله سبحانه قد يوجه الخطاب ويقصد الإلباس لا الإفهـام. قال ذلـك في معرض تعليقـه على قول المحصـول «لا معنى لتوجيـه الخطاب نحونا إلا قصد إفهامنا[2]»، قال القرافي: لا نسلم بل قد يوجه الخطاب نحو المخاطب ويقصد الإلباس عليه لأن المصلحة تقتضي ذلك[3].

وهذه الأقوال التي تقتضي أن في كتاب الله ما لا يفهم معناه، أو يقصد من الخطاب الإلباس مخالف لما وصف الله سبحانه به كتابه، بأنه أنزله بلسان عربي مبين، ووصفه سبحانه بأنه شفاء ورحمة للمؤمنين، وهذا ينفي عنه صفة اللبس. وأيضاً هو مخالف لأمر الله سبحانه الذي أمرنـا بتدبـره، فقال سبحـانه: ﴿أفـلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾ سورة القتال/٢٤. وقال سبحانه: ﴿أفلم يدبروا القول﴾ المؤمنون/٦٨. فكيف يأمرنا العليم الخبير بما لا نفقه ولا نفهم معناه وهو الكلام العربي الـذي جعل هـدى وشفاء ﴿إنـا جعلنـاه قـرآنا عـربياً لعلكم تعقلون﴾ الزخرف/٣.

---

(١) الكاشف ١/٢١٠.
(٢) المحصول، ١/ق٣/٣٠٧.
(٣) النفائس ج٢/٥/١٧٠٩.

المسألة السابعة والأربعون:
النسخ قبل التمكن

يعبر عن هذه المسألة بعبارتين:

أحدهما: النسخ قبل دخول الوقت وهو في ما يكون المأمور به مرتقباً، وصورته مماثلة.

ثانيهما: النسخ قبل الإمكان وهو في ما إذا كان المأمور به منجزاً، لكن فعله يتوقف على مقدمات وأسباب.

وعبر عنها ابن حزم في كتابه الأحكام بنسخ الشيء قبل أن يعمل به. وهذه المسألة لا أثر لها في أصول الفقه ولهذا قال ابن حزم عن هذه المسألة: وما ندري أن لطالب الفقه إليه حاجة[1]. قال ابن عقيل حين تكلم عن النسخ وذكر الآراء في ذلك قال: وهذا مستوفى في أصول الدين، وليس الإشباع فيه لَيِّقاً بهذا الكتاب.

والصحيح أن العبارتين تحتويان على صورتين متغايرتين.

مثال الصورة الأولى: أن يرد الناسخ قبل دخول وقت الواجب كما لو قيل: صوموا غداً، ثم قيل قبل الصبح: لا تصوموا.

ومثال الصورة الثانية: أن يرد الناسخ بعد دخول وقت الواجب قبل إنقضاء زمان يسع الواجب فيه: كما إذا قيل: صم غداً، ثم شرع في الصوم، وقبل الإنقضاء والإتمام قيل: لا تصم[2].

إختلف الأصوليون في هذه الصور. فذهب الجمهور إلى جواز النسخ في القسمين. وذهب جمهور المعتزلة[3] إلى جوازه في الأول دون الثاني، ووافقهم

---

(١) الأحكام لإبن حزم ١٠١/٤.

(٢) التبصرة لأبي إسحاق الشيرازي ص ٢٦٠، البرهان ١٣٠٣/٢، المستصفى ١١٢/١، المنخول ص ٢٩٧.

(٣) المعتمد لأبي الحسين ٤٠٧/١.

على ذلك بعض الحنفية كأبي بكر الجصاص، والشيخ أبي منصور، وأبي زيد الدبوسي، وبعض الشافعية والحنابلة[1]، قالوا: العمل بالبدن هو المقصود بالأمر، فلا يجوز النسخ قبل التمكن منه.

وأصل القول بعدم تجويز النسخ قبل التمكن، مبني على أن الأمر كاشف عن حسن الفعل الثابت في نفسه، لا مثبت لحسن الفعل.

وهذا أصل من أصول المعتزلة. قالوا: ولما كان نفس الفعل هو المقصود بشرع الحكم كان النسخ قبل الفعل أو التمكن منه مؤدِّياً إلى إجتماع الحسن والقبيح في شيء واحد في زمان واحد، لأن الشارع إذا أمر بشيء في وقت دل على حسن ذلك الشيء في ذلك الوقت، وإذا نهى عن ذلك الشيء في ذلك الوقت دل على قبحه في ذلك الوقت وزعموا أن الأمر بالشيء والنهي عنه على وجه واحد يوجب البداء، وهذا لا يصح عليه سبحانه البتة[2] ومعنى البداء الظهور. فمتى ظهر للإنسان من حال الشيء ما لم يكن ظاهراً له، إما بأن يعلمه ولم يكن من قبل عالماً به، أو بأن يظن وجه الصلاح فيه، ولم يكن من قبل كذلك وصف بأنه قد بدا له. ثم استعمله الناس في تغير العزوم والإرادات، فقيل لمن لا يثبت على عزم واحد: إنه ذو بدوات، وقيل لمن يعد الشيء ولا يفعله مع سلامة الحال: إنه قد بدا له.

قال ابن عقيل[3]: وقد دعاهم - أي المعتزلة - هذا القول إلى أن القديم سبحانه محكوم عليه في تكليفه لخلقه، محجور عليه وجود شيء من ذلك في تصاريفه.

فالمعتزلة يقولون: الأمر كاشف عن حسن الفعل، لا مثبتاً له. ويقولون: أن الأمر لا يكون إلا بحسن ، والمأمور به مراد، والإرادة لازمة للأمر عندهم،

---

(١) تيسير التحرير ٣/١٨٧، المسودة ص ٢٠٧، شرح المنار وحواشيه ص ٧١٣.

(٢) المغني لعبد الجبار ١١/٢٥، ٢٦.

(٣) الواضح ١/٣٤٧.

فاعتقدوا أن الله لا يصح أن ينهي عن شيء أَمَرَ به بعد أمْرِه به[1]، دون أن يفرقوا بين الإرادة الكونية القدرية، والإرادة الشرعية التي هي الأمر والنهي وقد ذكرنا تقسيم الإرادة وبيان نوعيها فيما سبق من هذا الكتاب.

وإنكار المعتزلة للنسخ قبل التمكن مبني على إنكار الحكمة الناشئة من نفس الأمر وزعموا أن ذلك لا يقع إلا عن سفيه لا عن حكيم، ولهذا عدلت المعتزلة إلى تحديد النسخ: بأنه «النص الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتاً». فزادوا لفظ «مثل» في الحد لأن رفع الحكم ـ عندهم ـ ممتنع لأن المرفوع إما حكم ثابت، أو ما لا ثبات له، والثابت لا يمكن رفعه، وما لا ثبات له لا حاجة إلى رفعه، قالوا: فدل على أن النسخ: هو رفع مثل الحكم الثابت لا رفع عينه. وخلط قوم من الفقهاء كلامهم بكلام المعتزلة، فتبعهم ـ كما قال ابن عقيل ـ جماعة في هذا التعريف إما قصداً، وإما جهلاً بمذهبهم إذ أنهم يعتقدون أنه لا يجوز أن ينهي الله سبحانه عما أمر به، ولا يريد كون ما نهى عنه.

وقد عَرَّفَ السلفُ النسخ بأنه رفع اللفظ والحكم، أو تبديل الآية بغيرها، أو رفع الحكم مع بقاء اللفظ وكل هذه التعريفات ذهب إليه جماعة من المفسرين كإبن عباس ومقاتل ومجاهد وابن مسعود. فقد ذكرنا في مسألة الفعل «هل له صفات ذاتية»: أن الأمر عند المعتزلة كاشف عن حسن الفعل الثابت في نفسه لا مثبت لِحُسْنِ الفعل، وأن الأمر لا يكون إلا بحسن. فالمنع إنما هو لما يلزم منه الجمع بين النقيضين، وهو كون الشيء الواحد في الزمان الواحد من الشخص الواحد حسناً قبيحاً مراداً غير مراد. واشتركوا هم واليهود في القول بأن ذلك يوجب البداء، أو أن يكون الحسن قبيحاً والطاعة عصياناً، والمراد مكروهاً.

وأما الذي يدل عليه ظاهر الكتاب والسنة ويؤيده المعقول أنه كما يحسن

---

(١) الواضح ١/٣٤٧.

(٢) الواضح ١/٢٩٦.

الأمر والنهي لحكمة تنشأ من المأمور به والمنهى عنه، فقد يحسن الأمر والنهي أيضاً لحكمة تنشأ عن نفس الأمر والنهي، وكذلك النسخ.

أما دلالة الكتاب فهو أمر الله سبحانه وتعالى لإبراهيم بذبح ابنه. وفيه دلالة على أن العبد قد يؤمر وينهى من غير منفعة في الفعل وتكون الحكمة امتحان طاعة العبد للأمر وانقياده له، وأيضاً فإن الحكمة فيه ابتلاؤه ببذل المطلوب منه وهو تقديم حب الله على حبه لابنه، ولا يكون المراد فعل المأمور به.

وهذا أولى من قول الأشاعرة ومن وافقهم من أن أمر إبراهيم بالذبح إنما هو لمجرد الابتلاء[1]، فإن إبراهيم وإسماعيل لما أسلما، وتلَّ إبراهيم ابنه للجبين حصل المقصود ففداه بالذبح.

وأما السنة: فما ورد من أن النبي ﷺ أمر بخمسين صلاة ليلة أسري به ثم نسخ ما زاد على الخمس، وكذلك حديث الأبرص والأقرع والأعمى لما بعث إليهم من سألهم الصدقة، فلما أجاب الأعمى قال الملك: أمسك عليك مالك، فإنما ابتليتم فرضي عنك وسخط عن صاحبيك. فابتلاؤهم هو إظهار طاعة من يجيب وعصيان من يأبى.

وأما المعقول فمثل له صاحب المعالم[2] بقول السيد لعبده: إذهب إلى القرية غداً راجلاً، ويكون غرضه منه أن يظهر في الحال إنقياد العبد لأمره وتوطين نفسه على الإلزام بذلك الفعل الشاق، مع كون السيد عالماً بأنه سيرفع عنه ذلك التكليف غداً:

فالحكمة منشؤها من نفس الأمر لا من نفس المأمور، فهذا النوع لم يفهمه المعتزلة.

المسألة الثامنة والأربعون:

عصمة الأنبياء

جرت عادة الأصوليين بتقديم مسألة تحقيق عصمة الرسل عليهم الصلاة

---

(١) مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢/١٩٠، وجمع الجوامع بحاشية العطار ٢/١١٠، ونهاية السول ٢/١٧٣، وكشف الأسرار ٣/١٦٩، والأحكام لإبن حزم ٤/٦١٠.

(٢) المحصول ٣/٤٧٧، والمعالم في أصول الفقه، ٢/٦٢٦.

والسلام على مسألة دلالة أفعال الرسول ﷺ، لتوقف صحة الإقتداء بهم على نفي المخالفة منهم.

والمراد بالعصمة: ان يحفظ الله بواطن الأنبياء وظواهرهم من التلبس بالكفر والكبائر من الذنوب، ولا يقرون على ما وقع منهم من صغار الذنوب بل ينبههم الله سبحانه على ذلك، ويتداركونه بالتوبة.

وهذا التعريف أولى من قول الأشعري[1] بأن العصمة: هي القدرة على الطاعة أو عدم القدرة على المعصية، لأن الإنسان لا يمتدح على ما لا يقدر عليه. والله سبحانه وصف رسله بأنهم بشر ﴿قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي﴾ سورة الكهف/١٠٩ ولا يكون بشراً إلا من كان فيه مكنة الطاعة والمعصية. ولهذا لما استقل النفر الشبان عبادتهم وأرادوا المزيد منها بما لم يشرع الله سبحانه على لسان نبيه ﷺ، او طلبوا منه ﷺ المزيد من العمل فوق ما أمرهم به ﷺ، غضب النبي ﷺ حتى عرف الغضب في وجهه وقال: «إن أتقاكم وأعلمكم بالله أنا»[2]، وقالت عائشة رضي الله عنها صنع النبي ﷺ شيئاً فرخص فيه، فتنزه عنه قوم، فبلغ ذلك النبي ﷺ، فخطب، فحمد الله ثم قال: ما بال أقوام يتنزهون عن الشيء أصنعه، فوالله إني لأعلمهم بالله وأشدهم له خشية.

فوصف النبي ﷺ نفسه بأنه أخشى الناس واتقاهم لله، ولا يوصف إنسان بالخشية والتقوى إلا لمن نازع هواه وجاهد نفسه باتقاء محارم الله والتقرب إليه، ولهذا كان يقوم ﷺ حتى تنفطر قدماه، ويقول: أفلا أكون عبداً شكوراً.

وأما من سلب القدرة على فعل شيء فلا يمتدح بتركه، فإن العاصي هو الممتنع من طاعة الأمر مع قدرته على الامتثال، فلو لم يفعل المشلول ما أمر به من القيام والقعود والمشي والحركة لم يكن عاصياً، وبهذا وصف الله سبحانه ملائكة النار بأنهم ﴿لا يعصون الله ما أمرهم﴾ سورة التحريم/٦، ثم وصفهم سبحانه بأنهم«ويفعلون ما يؤمرون» ليبين أنهم قادرون على فعل ما أمروا به، فملائكة النار موصوفون بأنهم لا يتركون أمر ربهم، لا عجزاً، ولا معصية.

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني ١/١٠٢.

(٢) رواه البخاري في صحيحه من كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ «أنا أعلمكم بالله».

إذا علمت هذا تبين لك فساد قول من عرف العصمة بأنها: سلب القدرة على المعصية[1] إذ ليس في العجز عن القدرة على فعل الشيء ما يمتدح به، ولهذا مدح الله سبحانه نبيه يوسف عليه السلام بأنه من المخلصين حين منع هَمَّ نفسه وقاومها من قبول دعوة إمرأة العزيز.

وأيضاً تعريفنا للعصمة أولى من تعريف المعتزلة بأنها: أن يفعل الله في حق نبيه لطفاً لا يكون له مع ذلك داع إلى ترك الطاعة. وهذا التعريف وإن كان أقرب إلى الصواب، لكنه يقتضي أن الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه لم يخصهم الله سبحانه بنوع من هداية كأن يصرف عنهم نوازع الشيطان، ويحبب إليهم الإيمان. وبيان ذلك أنهم عنوا باللطف حالاً من المكلف يكون معها إلى الطاعة، والإجتناب عن المعصية أقرب. وأما أن الله سبحانه أعانه على الطاعة، وجعله مريداً لها وكره إليه المعصية وجعله نافراً منها، فلا يقولون به، والمعتزلة وإن ذكروا في معنى اللطف التمكين والمعونة شيئاً من هذا، ولكنهم لا يقصدون منها المعنى الذي نزل به الكتاب وتكلم به النبي ﷺ[2].

وأصل الكلام عن العصمة لا شأن له بأصول الفقه، وإنما موضوع هذه المسألة علم الكلام لأن الكلام عن العصمة فرع عن الكلام عن الرسول والرسالة[3]، ولكن لما كان هذا الكتاب موضوعاً للمسائل التي اشترك فيها الأصلان، تكلمنا عن العصمة بالقدر الذي نبين فيه الصحيح من القول الذي يؤيده الكتاب والسنة، ونميزه عن غيره من الأقوال المخالفة أو الضعيفة، فنبدأ بعون الله سبحانه وتوفيقه فنقول:

اتفق الناس من هذه الأمة على أن الأنبياء معصومون فيما يبلغونه من رسالة ربهم، فهم معصومون في ذلك عن الكذب[4] والتحريف، لأن المعجزة دلت

(١) شرح الكوكب المنير ١٦٧/٢.
(٢) متشابه القرآن ٧٢٤/٢، ٧٣٥.
(٣) أنظر كتابنا: أفعال الرسول ﷺ ص ٢١ ـ ٢٤.
(٤) شرح المعالم لإبن التلمساني ٥٤٤/٢، تيسير التحرير ٢١/٣، أصول الدين للبغدادي ص ١٦٨.

على صدقهم فيما يبلغونه، فلو جاز كذبهم لبطلت دلالة المعجزة، وهو ممتنع[1].

قال ابن الساعاتي في نهاية الوصول: وأما بعد البعثة فالإتفاق على أنه معصوم عن تعمد ما يخل بصدقه فيما دلت المعجزة على صدقه فيه من دعوى الرسالة والتبليغ.

وحكى أرباب المقالات عن الخوارج أنهم يجوزون على الأنبياء الكبائر، ولهذا لا يلتفتون إلى السنة المخالفة ـ في رأيهم ـ لظاهر القرآن، وإن كانت متواترة، فلا يرجمون الزاني، ولا يقطعون يد السارق فيما قل وكثر زعماً منهم ـ على ما قيل ـ أن لا حجة إلا القرآن، وأن السنة الصادرة عن الرسول ﷺ ليست حجة بناء على ذلك الأصل الفاسد[2].

واختلفوا في عصمتهم في غير الكذب والتحريف في الرسالة وهذا الخلاف من جهتين:

الأولى: كالسهو والخطأ في الإجتهاد، وما يقع منهم من خلاف الأولى ثم يستدركه الله سبحانه عليه، على قولين:

الأول: المنع لما يستلزم مناقضة دليل المعجزة[3] وإليه ذهب الجمهور من المتكلمين.

القول الثاني: وإليه ذهب جمهور أهل الحديث والفقه، أنه يجوز عليهم الخطأ في الإجتهاد، لكن لا يقرون عليه، كما يجوز عليهم السهو والنسيان ثم يبيّن الله لهم ذلك. قال ابن السمعاني[4]: وأما الخطأ والسهو فيجوز وقوع ذلك من الأنبياء . وهذا قول القاضي الباقلاني ميلاً منه إلى أن ما كان من النسيان

---

(١) الفتاوى ١٠/٢٩١.

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ١/١٢١ ـ ١٢٢.

(٣) المحصول ١/٣/٣٣٩، المعتمد لأبي الحسين ١/٣٧٠، البرهان ١/٤٨٣.

(٤) ابن السمعاني، القواطع، ٢/٢٤٣،

وفلتات اللسان غير داخل تحت التصديق المقصود بالمعجزة، واختار هذا القول الآمدي[1].

والتحقيق أنه كما يجوز عليهم النسيان والخطأ فيما لا يتعلق بأحكام الشرع، كأن ينسى ﷺ موضع خاتمه وسواكه، أو ينسى آية في تلاوته في الصلاة فيتذكرها بعد الصلاة، فلا خلاف في جوازه، وكذلك الخطأ في إجتهاده في أمور الدنيا[2] كما قال النبي ﷺ في تأبير النخل، فقد روى مسلم في صحيحه عن طلحة بن عبيد الله قال: مررت مع رسول الله ﷺ بقوم على رؤوس النخل، فقال: ما يصنع هؤلاء؟ فقالوا: يلقحونه، يجعلون الذكر في الأنثى فتلقح، فقال رسول الله ﷺ «ما أظن يُغني ذلك شيئاً، قال فأخبروا بذلك فتركوه، فأخبر رسول الله ﷺ بذلك فقال: إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإني إنما ظننت ظناً فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به فإني لن أكذب على الله عز وجل. وفي رواية رافع بن خديج، قال لهم النبي ﷺ حين رآهم يأبرون النخل: لعلكم لو لم تفعلوا كان خيراً، فتركوه فنقصت، قال فذكروا ذلك له فقال: «إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأي فإنما أنا بشر»[3].

وأما ما يتعلق بالأحكام الشرعية فيجوز السهو والنسيان على الرسول ﷺ، في أحكام الشرع، واتفقوا على أنه لا يقر عليه بل يعلمه الله بما نسيه أو سها عنه[4].

قال ابن تيمية[5]: إن هذه المسألة فيها قولان، ثم ذكر أن الوارد في كتاب الله سبحانه أنه يقع منهم ما يستدركه الله عليهم، وأثبت أن المأثور عن السلف

---

(١) الأحكام للآمدي ١/٢٤٣.

(٢) المستصفى ٢/٢١٤.

(٣) رواه مسلم في كتاب الفضائل رقم (٢٣٦١، ٢٣٦٢).

(٤) المحصول ٣/٣٤٤.

(٥) تفسير ابن كثير ٣/٢٣٠، الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٢٢.

يوافق القرآن في ذلك، والقرآن يدل على ذلك كما في قوله تعالى: **﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم. ليجعل ما يلقي الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم وإن الظالمين لفي شقاق بعيد وليعلم الذين أوتوا العلم أنه الحق من ربك فيؤمنوا به فتخبت له قلوبهم، وإن الله لهاد الذين آمنوا إلى صراط مستقيم﴾** سورة الحج/٥٢، ٥٣، ٥٤.

وسبب نزولها كما رواه أصحاب السير كابن إسحاق، والمفسرون كابن أبي حاتم وابن جرير أن النبي ﷺ كان يقرأ بمكة قبل الهجرة: **﴿والنجم إذا هوى﴾** حتى إذا بلغ قوله تعالى: **﴿أفرأيتم اللات والعزى. ومناة الثالثة الأخرى﴾** سورة النجم/١٩، ٢٠. ألقى الشيطان عندها كلمات: «تلك الغرانيق العلا وأن شفاعتهن لترتجى» وكان ذلك من سجع الكهان وفتنة، وفرح بذلك المشركون. فلما بلغ رسول الله ﷺ أخر النجم سجد وسجد معه كل من حضره ـ المسلمون والمشركون ـ. فنسخ الله ما ألقى الشيطان وأحكم الله آياته.

وذكر البغوي في تفسيره[١] مجموعة من كلام ابن عباس ومحمد بن كعب القرظي عن طائفة من المفسرين وقوع هذه القصة، وكذلك ذكر ثبوتها الحافظ ابن حجر في الفتح [٢].

والذين منعوا من وقوع ذلك من المتأخرين أنكروا وجود مثال لذلك، وطعنوا في ما نقل من الزيادة في سورة النجم.

وأولوا في قوله تعالى: **﴿إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته﴾** بأن ذلك حديث النفس. والذي يبدو لنا ـ والله أعلم ـ أن قصة الغرانين ليس فيها شاهد على العصمة، لأن روايات القصة، متفقة على أن الإلقاء في التلاوة لم يكن من عمل النبي ﷺ، فلا تخدش ذلك في عصمته لأنها لم تصدر عنه، فالإستدلال بها على العصمة لا يكون مناسباً.

---

(١) معالم التنزيل م ٣/ج ٥/٢٢.
(٢) فتح الباري ٨/٤٣٩.

ولكن يمكن توجيه الإستدلال ـ على فرض ثبوتها ـ أن التبليغ في الرسالة قد يحصل فيه ما يتداركه الله سبحانه فيزيل الباطل ويثبت الحق. وهذا الوجه هو الثابت بظاهر النّص من كتاب الله سبحانه، وقد تكون القصة ثابتة صحيحة كما هي عند بعض أهل العلم وقد تكون غير ثابتة ولا صحيحة كما هي عند بعضهم ولا يضر هذا النزاع في ثبوت أن الشيطان يلقي في أسماع الناس أو في قلوبهم من الكلمات أو المعاني ما هو مخالف لحكم الله سبحانه ولكتابه العزيز ـ فيزيل الله سبحانه ذلك اللفظ والمعنى المخالف، ثم يبقى القول الصواب والمعنى الصحيح.

وأما تأويل من أوَّل قوله تعالى: ﴿**ألقى الشيطان في أمنيته**﴾، بأن الأمنية هو حديث النفس فليس هو المراد في كتاب الله تعالى. بل التمني المذكور في قوله تعالى: ﴿**وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته**﴾. التلاوة كما دل عليه القرآن، وذكره المفسرون من السلف كما نقله عنهم ابن جرير، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿**ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني**﴾سورة البقرة/٧٨. فإلقاء الشيطان كان في نفس التلاوة كما دلت عليه الآية وسياقها، ولا محذور في ذلك إلا إذا أقر عليه، فأما إذا نسخ الله ما ألقى الشيطان وأحكم آياته فما المحذور في ذلك؟ والخطأ في تبليغ الرسالة إنما يكون إذا أقر عليه.

وأجاز المعتزلة السهو والغلط على الأنبياء، ولكن اشترطوا ألا يكون هذان منافيين لمقصود الرسالة. أي أن السهو والغلط إنما يجوزان في فعل قد سبق بيانه من النبي ﷺ ، فإذا فعله ثانية لم يمتنع أن يقع فيه السهو والغلط لأن السهو في هذه الحالة لا يشتبه على أحد أن الذي وقع منه ﷺ هو سهو[١].

وقبل أن نختتم الكلام عن العصمة فيما يتعلق بالتبليغ ـ ننقل ما قاله ابن تيمية عن حال بعض الخائضين في الكلام عن العصمة والغالين فيها، وموقفهم

---

(١) المغني في أبواب التوحيد ١٥/٢٨١.

المخالف لطاعة المعصوم والشك في أقواله وأفعاله، قال ابن تيمية[1]: ومن العجائب أنك تجد أكثر الغلاة في عصمة الرسول ﷺ أبعد الطوائف عن تصديق خبره وطاعة أمره، وذلك مثل الرافضة والجهمية ونحوهم ممن يغلون في عصمتهم، وهم مع ذلك يردون أخباره.

قال: والعصمة في التبليغ فإنه متفق عليه معلوم بالسمع والعقل، ومقصود التبليغ تصديقه فيما أخبر وطاعته فيما أمر، فمن كان من أصله أن الدلالة السمعية لا تفيد اليقين، أو أنه يقدم رأيه وذوقه على خبر الرسول ﷺ، لم ينتفع بإثبات عصمته المتفق عليها، فضلاً عن موارد النزاع من العصمة، بل هم معظمون للرسول في غير مقصود الرسالة، وأما مقصود الرسالة فلم يأخذوه عنهم.

وأما عصمتهم من الخطأ في الإجتهاد، ووقوع السهو منهم، فالناس فيه على قولين:

وجمهور أهل الحديث والفقه أنه يجوز عليهم الخطأ في الإجتهاد لكن لا يقرون عليه.

قال ابن حزم[2]: إنه يقع من الأنبياء السهو من غير قصد، ويقع منهم أيضاً قصد الشيء يريدون به وجه الله تعالى والتقرب به منه فيوافق خلاف مراد الله تعالى، إلا أنه تعالى لا يقر على شيء من هذين الوجهين أصلاً، بل ينبههم على ذلك ـ ولا بد ـ من أثر وقوعه منهم. ويظهر عز وجل ذلك لعباده ويبينه لهم. واستدل ابن حزم على وقوع السهو منه ﷺ بسلامه من اثنتين، وقيامه من إثنتين في الصلاة، ولا سبيل إلى أن يفعل من ذلك شيئاً بعمد أصلاً. واستدل على وقوع الخطأ في الإجتهاد بما وقع في قصة ابن أم مكتوم رضي الله عنه فإنه نزل فيه قوله تعالى: ﴿عبس وتولى﴾الآيات وسبب نزولها أنه كان ﷺ قد جلس إليه عظيم من عظماء قريش، ورجا إسلامه، وعلم عليه السلام، أنه

(١) درء تعارض العقل والنقل ٥/ ٢٨٥.
(٢) الفصل ٤/ ٦.

لو أسلم، لأسلم بإسلامه ناس كثير، ولظهر الدين، وعلم أن هذا الأعمى الذي يسأله عن أشياء من أمور الدين لا يفوته وهو حاضر معه، فاشتغل عنه ﷺ بما خاف فوته سن عظيم الخير عما لا يخاف فوته.

قال ابن حزم[(١)]: وهذا غاية النظر للدين والإجتهاد في نصرة القرآن في ظاهر الأمر، ونهاية التقرب إلى الله الذي لو فعله اليوم منا فاعل لأجر، فعاتبه الله عز وجل على ذلك، إذ كان الأولى عند الله تعالى أن يقبل على ذلك الأعمى الفاضل البر التقي. ومثله ما رواه الإمام أحمد في مسنده[(٢)]، عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: بعثنا رسول الله ﷺ في بعث، فقال: إن وجدتم فلاناً وفلاناً - لرجلين من قريش - فاحرقوهما بالنار، ثم قال رسول الله ﷺ، حين أردنا الخروج: إني كنت أمرتكم أن تحرقوا فلاناً وفلاناً بالنار وإن النار لا يعذب بها إلا الله عز وجل، فإن وجدتموهما فاقتلوهما فرجع ﷺ عما كان أمر الصحابيين حين أدرك أن ذلك خطأ لأن النار لا يعذب بها إلا الله سبحانه.

الجهة الثانية: الخلاف في عصمتهم من الذنوب والمعاصي في غير التبليغ، وهذا فيه تقسيم: أما الكبائر، فلا يجوز وقوعها منهم لا على سبيل العمد، ولا النسيان، خلافاً لبعض المعتزلة والخوارج[(٣)]. قال في المسودة[(٤)]: الأنبياء معصومون من الكبائر بإجماع الأمة إلا قوماً لا يعتد بخلافهم.

وأما الصغائر، فقال أكثر الأشعرية: لا يقع منهم صغيرة، وتأولوا النصوص الواردة في ذلك بأنها وقعت قبل النبوة، أو بمعنى ترك الأولى، ومن التأويلات التي ذكروها ما هو بعيد ومستهجن.

وقال جمهور الناس بوقوعها، وهو الذي يدل عليه السمع.

والقائلون بالعصمة في غير التبليغ إستندوا إلى أن التأسي بهم صلى الله

---

(١) الفصل ٤/٤٧.

(٢) المسند ١٥/٢٠٦ رقم (٨٠٥٤).

(٣) الملل والنحل للشهرستاني ١/١٢٢، والمواقف ص ٣٥٩.

(٤) المسودة ص ٧٧.

عليهم وسلم مشروع. ولا يكون ذلك مشروعاً إلا بأن يصيروا معصومين. قال إمام الحرمين[1]: إذا لم يبعد وقوع الذنب من الرسول عليه السلام، فكيف يتخيل الناظر وجوب الإقتداء به.

والاحتجاج بهذا غير سليم لأنه من المعلوم أن التأسي بهم إنما هو مشروع فيما أقروا عليه دون ما نهوا عنه ورجعوا عنه، مع أن الإمام خالف هذا القول في كتابه الغياثي[2] فإنه قال: مذهبنا الذي ندين به أنه لا يجب عصمة الأنبياء عن صغائر الذنوب، وآي القرآن في أقاصيص النبيين مشحونة بالتنصيص على هنات كانت منهم إستوعبوا أعمارهم في الإستغفار منها.

وكذلك ما احتجوا به من أن الذنوب تنافي الكمال، أو أنها من العظماء والأولياء والأنبياء أقبح، أو أنها توجب التنفير أو نحو ذلك من الحجج العقلية[3]. وهذا الإحتجاج صحيح لو استمر الرسول ﷺ في فعل ذلك الذنب أو أقره الله عليه. وأما وأن الله سبحانه لا يقره عليه ويلهمه التوبة والاستغفار كما قال سبحانه عن آدم وحواء ﴿قالا ربنا ظلمنا أنفسنا﴾ سورة الأعراف/١٣. وقال موسى عليه السلام: ﴿رب إني ظلمت نفسي﴾سورة القصص/١٦، والخليل عليه السلام: ﴿ربنا اغفر لي ولوالدي﴾ سورة إبراهيم/٤١. وثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه كان يقول في دعائه: «ظلمت نفسي واعترفت بذنبي فاغفر لي». قال إمام الحرمين[4]: «والظواهر مشعرة بوقوعها منهم».

ولا نعني بالذنوب إلا التي تقع منهم من غير قصد، أو تقع خلاف مراد الله سبحانه وهم يريدون بتلك الأفعال أو الأقوال وجه الله سبحانه، فلا يرد حينئذ الإتهام بأن صاحب هذا القول يجيز وقوع الذنب بأنواعه من الأنبياء.

وأما غير الأنبياء فإنه يجوز عليهم الذنب والخطأ من غير توبة.

---

(١) البرهان ١/٤٨٦.

(٢) الغياثي ص ٧٢.

(٣) حاشية التفتازاني على شرح المختصر ٢/٢٢.

(٤) البرهان ١/٤٨٥، الإرشاد ١/٤٨٦.

والذين غالوا في إمتناع وقوع الذنب من الأنبياء، قابلهم طائفة إستدلوا بما لا دليل فيه على وقوع الذنب، فكان من ذلك أن حصل منهم تأويل للنصوص أفضى إلى تحريفها. كما يذكر بعض المفسرين أن يوسف عليه السلام وجد منه بعض مقدمات الزنا، مثل حل السروايل، والجلوس مجلس الخائن[1]، وهذا مخالف لما دل عليه القرآن، والله تعالى يقول في القرآن: ﴿**كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء**﴾ سورة يوسف ٢٤. فدل كتاب الله على أنهْ صرف عنه السوء والفحشاء مطلقاً، ومن وقع منه بعض أنواع السؤ والفحشاء لم يكن ذلك قد صرف عنه، بل يكون قد وقع وتاب الله عليه منه، والقرآن يدل على خلاف هذا. وقد شهدت النسوة له أنهن ما علمن عليه من سوء. ولو كان قد بدت منه هذه المقدمات، لكانت المرأة قد رأت ذلك، وهي من النسوة اللاتي قد شهدن وقلن (ما علمن عليه من سوء)، وكلمة سوء نكرة في سياق النفي فدلت على نفي جميع السوء وأن المرأة لم تر منه سوءاً.

وما أحسن ما قال ابن تيمية في هؤلاء. قال[2]: واعلم أن المنحرفين في مسألة العصمة على طرفي نقيض، كلاهما مخالف لكتاب الله من بعض الوجوه: قوم أفرطوا في دعوى إمتناع الذنوب حتى حرفوا نصوص القرآن المخبرة بما وقع منهم من التوبة من الذنوب ومغفرة الله لهم، ورفع درجاتهم بذلك.

وقوم أفرطوا في أن ذكروا عنهم ما دل القرآن على براءتهم منه، وأضافوا إليهم ذنوباً وعيوباً نزههم الله عنها، وهؤلاء مخالفون للقرآن. ومن اتبع القرآن على ما هو عليه من غير تحريف، كان من الأئمة الوسط، مهتدياً إلى الصراط المستقيم، صراط الذين أنعم عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين. اهـ.

وليست التوبة نقصاً بل هي من أفضل الكمالات، ولهذا لا يجوز ذكر ذنوب الأنبياء على وجه التعيير والإزراء. فإن ذلك يكون كفراً، والله سبحانه

---

(١) فتح القدير للشوكاني ٣/١٨.
(٢) الفتاوى ١٥/١٥٠.

وتعالى لم يذكر ذنوبهم إستنقاصاً لهم، وإنما ذكرها تنبيهاً على سعة رحمته وسبوغ نعمته، وإطماعاً في التوبة من معصيته ومخالفته، وفي ذكر توبته سبحانه على هؤلاء الأصفياء من البشر تنبيه على أن مسامحة غيرهم من الناس أولى، لأن الذنب الصغير من المصطفين الأخيار كبيرة كما قال سبحانه وتعالى في حق نساء النبي ﷺ: ﴿**يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين**﴾ سورة الأحزاب/ ٣٠.

قال ابن عبد السلام في قواعده[1]: إن ذكر ذلك ـ أي ذنوب الأنبياء ـ للغرض الذي ذكره الله لأجله، فلا بأس به، بل ربما يندب إليه ويحث عليه إذا كان فيه مصلحة للمذنبين القانطين من رحمة رب العالمين.

واعتقاد أن النبي ﷺ وسائر الأنبياء عليهم صلوات الله وسلامه لا يتوبون إلى الله من أجل المعصية مع ما فيه من التكذيب للكتاب والسنة القاضية بأن الأنبياء يتوبون إلى الله ويستغفرونه فيه أيضاً غض من مناصبهم.

والقرآن ذكر أن لهم ذنوباً كقوله تعالى: ﴿**ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر**﴾سورة الفتح/٢ وكقوله سبحانه: ﴿**وعصى آدم ربه فغوى**﴾ سورة طه/ ١٢١ فالله سبحانه قد أخبر عن عامة الأنبياء بالتوبة والإستغفار عن آدم ونوح وإبراهيم وموسى وغيرهم فقال آدم: ﴿**ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين**﴾ الأعراف/٢٣. وقال نوح: ﴿**رب إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم، وإلاَّ تغفر لي وترحمني أكن من الخاسرين**﴾سورة هود/٤٧. وقال إبراهيم الخليل: ﴿**ربنا اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب**﴾سورة إبراهيم/ ٤١. وقال موسى: ﴿**أنت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين، واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة إنا هدنا إليك**﴾الأعراف/ ١٥٥ ـ ١٥٦. ومن أنكر توبتهم وإستغفارهم فقد سلبهم درجة التوبة بعد المعصية، وهذا فيه منع إحسان الله إليهم وتفضله عليهم بالرحمة والمغفرة.

---

(١) القواعد ١/١٢٧.

والنبي ﷺ يقول: «كل بني آدم خطَّاء وخير الخطائين التوابون»[1]. وقد ورد في الصحيح أنه ﷺ كان يقول: «اللهم اغفر لي خطيئتي وجهلي وإسرافي في أمري وما أنت أعلم به مني. اللهم اغفر لي هزلي وجدي وخطئي وعمدي وكل ذلك عندي. اللهم اغفر لي ما قدمت وما أخرت، وما أسررت وما أعلنت، وما أسرفت وما أنت أعلم به مني أنت المقدم وأنت المؤخر لا إله إلا أنت».

والجمهور الذين يقولون بجواز الصغائر عليهم يقولون: إنهم معصومون من الإقرار عليها. والقول بجواز الصغائر على الأنبياء مع عدم الإقرار عليها وصف لهم بما فيه كمالهم، فإن الأعمال بالخواتيم، قال ابن تيمية: القرآن والحديث وإجماع السلف مع الجمهور. والله سبحانه إنما ابتلى الأنبياء بالذنوب رفعاً لدرجاتهم بالتوبة.

وقد تأول بعض من ينكر وقوع المعصية من الأنبياء ما جاء في الكتاب والسنة مما فيه دلالة على وقوع ذنب من النبي مع توبة الله له. كقولهم في قوله تعالى: ﴿**ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر**﴾ قالوا: «ما تقدم من ذنبك» أي ذنب آدم، وما تأخر من ذنب أمته. فهذا التأويل ونحوه، هو من تحريف الكلم عن مواضعه وبيان ذلك من وجوه.

أولاً: أن آدم تاب وغفر له ذنبه قبل أن يولد نوح وإبراهيم فكيف يقول الله سبحانه وتعالى ﴿**إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً ليغفر ذنب آدم**﴾.

ثانياً: الله سبحانه يقول: ﴿**ولا تزر وازرة وزر أخرى**﴾ فكيف يضاف ذنب أحد إلى غيره.

ثالثاً: حديث الشفاعة الذي في الصحاح أن أهل المحشر يأتون الأنبياء آدم فنوح فإبراهيم فموسى فعيسى فيذكر كل منهم خطيئته ثم يقولون لهم: اذهبوا إلى محمد عبد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر. فكان سبب قبول شفاعته كمال عبوديته وكمال مغفرة الله فلو كانت هذه لغيره لكان شفع لأهل الموقف.

---

(١) رواه الترمذي عن أنس في أبواب صفة القيامة. وأخرجه ابن ماجة في كتاب الزهد.

رابعاً: لما نزل قوله سبحانه ﴿**ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر**﴾ قال أصحاب رسول الله ﷺ: يا رسول الله: هذا لك، فما لنا؟ فأنزل الله سبحانه ﴿**هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين** «إلى قوله» **ليدخل المؤمنين والمؤمنات جنات... الآية**﴾فلو كان ما تأخر من ذنوبهم مغفوراً لهم لذكر ذلك في الآية.

وأما خامساً: فكيف يقول قائل: إن الله غفر ذنوب أمته كلها، وقد علم أن منهم من يدخل النار ويخرج منها بالشفاعة.

وأما عصمتهم قبل الرسالة من الشرك والكفر فقال الآمدي[1]: ذهب القاضي أبو بكر، وأكثر الأشعرية، وكثير من المعتزلة إلى أنه لا يمتنع عليهم المعصية كبيرة كانت أو صغيرة، بل لا يمتنع عقلاً إرسال من أسلم وآمن بعد كفره. ورجح الآمدي هذا الرأي وقال: لأنه لا سمع قبل البعثة يدل على عصمتهم عن ذلك، والعقل دلالته مبنية على التحسين والتقبيح العقلي، ووجوب رعاية الحكمة في أفعال الله تعالى قال: وذلك كله مما أبطلناه في كتبنا الكلامية.

والذي يدل عليه ظاهر القرآن في هذه المسألة أن العصمة من الشرك والكفر للأنبياء لم يرد إلا في حق نبينا محمد ﷺ فإنه ورد أنه ﷺ بغضت إليه الأوثان. وأما غيره فظاهر القرآن يدل على أن بعضهم كانوا على دين قومهم. فقوله سبحانه: ﴿**قال الملأ الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودن في ملتنا، قال: أو لو كنا كارهين؟ قد افترينا على الله كذباً ان عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها، وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا**﴾ الأعراف/٨٨.

وكذلك قوله سبحانه ﴿**وقال الذين كفروا لرسلهم لنخرجنكم من أرضنا أو لتعودن في ملتنا، فأوحى إليهم ربهم لنهلكن الظالمين**﴾سورة إبراهيم/١٣.

---

(١) الأحكام ٢٤٢/١.

فالآية الأولى ظاهرها دليل على أن شعيباً والذين معه كانوا على ملة قومهم لقولهم «أو لتعودن في ملتنا» ولقول شعيب «أو لو كنا كارهين» ولقوله: «قد افترينا على الله كذباً إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها». وهذا يدل على أن الله أنجاهم منها بعد التلوث بها.

ولما استبعد كثير من المفسرين أن يكون نبي قبل الوحي على دين قومه. جعل الضمير في قوله «أو لتعودن» وقوله «وما يكون لنا» عائداً على قوم شعيب.. وهذا لا يصح لأن القرآن صرح بالضمير بقوله «لنخرجنك يا شعيب» ولأن شعيب هو المحاور لهم بقوله «أو لو كنا» والمحاورة يجب أن يدخل فيه المتكلم.

قال ابن تيمية[1]: إن الله سبحانه إنما يصطفي لرسالته من كان خيار قومه حتى في النسب، كما في حديث هرقل، ومن نشأ بين قوم مشركين جهال لم يكن عليه نقص إذا كان على مثل دينهم، إذا كان معروفاً بالصدق والأمانة، وفعل ما يعرفون وجوبه، وترك ما يعرفون قيمه: ثم قال: وليس في هذا ما ينفر عن القبول منهم، ولهذا لم يذكره أحد من المشركين قادحاً.

المسألة التاسعة والأربعون:

هل خلق الله الخلق، وأمر بالمأمورات، ونهى عن المنهيات لعلة وحكمة؟

وهل ينتفع سبحانه وتعالى بهذه الحكمة، أو هل تعود إليه؟

تحت هذه المسألة قضيتان: الأولى: الخلاف في تعليل أحكام الشرع.

الثانية: حكم القول بأن هذه العلل تعود إلى العباد لا إلى الله سبحانه.

أما القضية الأولى فاختلف الأصوليون فيها على قولين:

---

(١) الفتاوى ١٥/٣٠.

القول الأول: أن الله سبحانه خلق المخلوقات وأمر بالمأمورات لا لعلة ولا داع ولا باعث بل فعل ذلك لمحض المشيئة وصرف الإرادة، وهذا قول كثير من متكلمة الإثبات من أهل الكلام والفقه، وقول كثير من نفاة القياس كإبن حزم[1].

وأصل هذا القول في نفي الحكمة عن الله تعالى، وهو قول الجهم بن صفوان وتبعه في ذلك المجبرة، فإن هؤلاء فسروا النصوص الواردة بإثبات الحكمة لله تعالى. كقوله: ﴿إن الله عليم حكيم﴾ وقوله: ﴿وكان الله عليماً حكيما﴾ بأن المراد بالحكيم إما العالم أو القادر أو المريد. وفسروا الحكمة إما بالعلم وإما بالقدرة وإما بالإرادة[2]، قال القرافي[3]: لا يجب تعليل أفعاله تعالى بالأغراض، فله تعالى أن يفعل لمصلحة ولا لمصلحة، وليس ذلك مستحيلاً عليه، وتسميته حكيماً إنما هو باعتبار إشتماله على صفات الكمال من العلم والقدرة والإرادة.

وإلى هذا القول ذهب الأشعري، وتبعه في ذلك معظم متكلمة الإثبات من الأصوليين وبعض هؤلاء النافين للتعليل والحكمة إضطروا إلى إثباته والقول به في الأمر والنهي، ولكنهم يجعلون التعليل في الأمر والنهي - أي الحكمة والمصلحة فيها - تعودان إلى العباد وحدهم دون أن تكون هناك حكمة تعود إلى الله سبحانه بل صرح القرافي أنه لم يُدَّعَ التعليلُ إلا في الشرع، وأما الخلق فليس فيه مصلحة للخلق[4] حتى يقال فيه بالتعليل، لأن الكلام في الفقه ومسائله يقتضي القول بالتعليل لأنها مصالح للخلق، فأثبتوا الأحكام بالعلل، والعلل بالمناسبات والمصالح، ولم يمكنهم الكلام في الفقه إلا بذلك لتوقف القياس عليها، ولكنهم جعلوا اقتران الأحكام بتلك العلل والمناسبات إقتراناً عادياً غير

---

(١) الأحكام ١٠/١٢٣، الفصل ٣/٢١٠، وأنكر الرازي في كتابه المعالم ٣/١٢٧٣ أن تكون أفعال الله سبحانه وأحكامه مبنية على العلل.

(٢) التبصر في الدين ص١٦٨، ١٦٩.

(٣) نفائس الأصول ٣/٤/١٤٠٩.

(٤) نفائس الأصول ٣/٢/٦٦٦، ٦٧٥.

مقصـود في نفسـه، والعلل والمنـاسبـات أمـارات لـذلـك الاقتـران. قـال ابن التلمســاني[١]، ويمتنع جعـل العلة الشرعيـة مؤثرة على أصلنـا، فـإن الحكم الشرعي يرجـع عندنـا إلى خطاب الله تعـالى المتعلق بأفعـال العباد على وجـه مخصوص، وخطابه وكلامه سبحانه وتعالى قديم، والقديم لا يعلل، فضلاً عن أن يعلل بعلة حادثة، ولأن العلة في الخمر الإسكار، وهو متحقق قبل التحريم.

وإن اعترف بعضهم بوجود هذه الحكم والمصالح في بعض الأحكـام، ولكن ذلـك في زعمـه إنمـا وجـدت على سبيــل الجـواز والتفضــل. يقـول القرافي[٢]في هذا المعنى: «وأما كون الـزنا قـطعياً، وتحريمـه من ضـروريات الدين فمسلم، غير أن إبـاحته جـائزة على الله تعـالى، فله سبحانـه وتعالى أن يراعي الأصلح للعباد وأن لا يراعيه، غير أن عادته ـ تعالى ـ التفضل على عباده بشرع تحصيل المصالح ودرء المفاسد على سبيل التفضل».

وقد استشكل بعضهم إثبات تعليل الأحكام، لأنه يصادم الأصل المشهور بنفي التعليل كما حصل لإبن الحاجب[٣]عند الكلام على دليـل العمل بـالسبر والتقسيم، فإنه نقل إجماع الفقهاء على أنه لا بد للحكم من علة، وهذا معارض للأصل المشهور وهو نفي العلل في الخلق والأمر. وشعر بعضهم بـالحرج أن يقول خلاف الأصل الذي سار عليه الأشعري، ورأى في التأويل مخرجاً فقال: إن الأدلة لا تدل على إثبات التعليل وجوباً بل على إثباته تَفَضُّـلاً وإحساناً.

ولما ذكر لبعضهم أن الأمة أجمعت على تعليل أفعال الله سبحانه وأحكامه ـ وللإجماع هيبته ـ لم يعجزه ذكاؤه أن يوجـه الإجماع على مجمـل التعليل في جملة الأحكام، وأما آحاد المسائل فلا.

ثم إن هؤلاء لما أثبتوا التعليل في أحكام الله سبحـانه، أثبتـوه على وجه التفضل منه سبحانه واللطف لا على وجه الوجوب كما يقوله المعتزلة[٤].

---

(١) شرح المعالم ٣/١٢٦٥.

(٢) نفائس الأصول ٣/٤/١٢٥٢.

(٣) ابن الحاجب مختصر المنتهى ٢/٢٣٨.

(٤) الزركشي البحر المحيط ٣/٦٨.

ولما عرف الغزالي العلة بأنها الموجب، وأن الشريعة جاءت وفق علل ومعاني ومناسبات، أدرك أن هذا القول يؤدي إلى تهمته بالإعتزال، وهي تهمة كفيلة - في عصره - أن تصرف عنه وجوه الناس - إن لم يتسببوا في مضايقته - فاضطر إلى أن ينبه على أن القول برعاية المصالح لا يعني أن ذلك واجب على الله تعالى كما تقول المعتزلة.

قال الغزالي: عرفنا من أدلة الشرع أن الله تعالى ببعثة الرسل وتمهيد بساط الشرع، أراد إصلاح أمر الخلق في دينهم ودنياهم. والله سبحانه وتعالى تنزه عن التأثر بالأغراض، والتغير بالدواعي والصوارف، ولكنها شرعت لمصالح الخلق، نعقل ذلك من الشرع لا من العقل، كيلا يظن بنا ظان إستمدادنا في هذه التصرفات من معتقدات أرباب الضلال وطبقات الإعتزال[1].

ولهذا نجد أن الذين تكلموا في أصول الدين وأصول الفقه ينفون التعليل في خلق الله سبحانه وأفعاله كما فعل إمام الحرمين في الإرشاد والآمدي في غاية المرام، ويثبتونه في الأحكام عند الكلام عن العلل والمناسبات في مسائل القياس[2].

وأما ابن حزم ومن تبعه فإنهم لا يقولون بالتعليل أصلاً، والنصوص التي وردت معللة يسمون العلة فيها سبباً، ولا يطردونها. قال ابن حزم: ولسنا ننكر وجود أسباب لبعض أحكام الشريعة، بل نثبتها ونقول بها، لكنا نقول: إنها لا تكون أسباباً إلا حيث جعلها الله أسباباً، قال: ولا يحل أن يتعدى بها المواضع التي نص فيها على أنها أسباب لما جعلت أسباباً له[3].

وقبل هذا الكلام قال ابن حزم: واعلم أن العلل كلها منفية عن أفعال الله وعن جميع أحكامه البتة، لأنه لا تكون العلل إلا في مضطر. واعلم أن الأسباب كلها منفية عن أفعال الله تعالى كلها وعن جميع أحكامه حاشا ما نص عليه ربنا أو رسوله ﷺ.

---

(١) الغزالي شفاء الغليل ص ٢٠٤ - ٢٠٥.
(٢) الآمدي، غاية المرام، ص ٢٢٤.
(٣) الأحكام في أصول الأحكام ٨/٩٩ - ١٠٢.

القول الثاني وهو مذهب المعتزلة:

وهو أن الله سبحانه لا يخلو فعله ـ أي خلقه وأمره ولم يقولوا: «أمره» لأنهم ينكرون أن يكون كلام الله سبحانه صفة له ويجعلونه مخلوقاً من قبيل الأفعال ـ عن غرض وصلاح للخلق، أي أن الحكمة والمصلحة في الخلق والأمر ـ عندهم ـ لا تعود إلى الله سبحانه؛ لأنهم يقولون: إن الله سبحانه، يتعالى ويتقدس عن الضرر والإنتفاع والأغراض، فرعاية الصلاح في خلقه وأمره واجبة نفياً للعبث والسفة.

فالمعتزلة يقولون بوجوب التعليل في الأحكام، أي معللة بالمصالح وأن هذه الأحكام صدرت عن مصلحة، والوجوب في ذلك كله عندهم بجعل الله له. لا كما ينسبه إليهم الأشاعرة بأن العلل والمصالح موجبة بنفسها[1]، ولكن هذا الوجوب فرضوه على الله.

فهؤلاء أثبتوا الحكمة لله سبحانه في خلقه وأمره وإلى هذا القدر فحسن ما فعلوه في تنزيه سبحانه عن العبث، ولكنهم قصروا هذه الحكمة بالمخلوق أي أنها تعود إلى العباد، وهو نفعهم. والإحسان إليهم، فلم يأمر ولم يخلق إلا لذلك، وأما أنه سبحانه، يخلقهم لأجل أن يعبدوه فيحمدُ ذلك، ويحب عبادته له منهم، ويشكرهم علّى ذلك، فهم لا يقرون بذلك بل ينكرون المحبة والرضا والشكر، ويعدونه منافياً لاستغنائه سبحانه عن الحاجة.

فلو قال قائل: ما الحكمة في أمرهم بالعبادة، عند المعتزلة إذا كانت لا تعود إليه؟.

الجواب: أن الحكمة في الأمر بذلك تعويض المكلفين بالثواب[2]. فالحكمة في التكليف ـ عند المعتزلة ـ لا تتعدى التعويض الذي يقتصر على المكلف.

---

(١) المغني لعبد الجبار ١١/٩٢، ٩٣.

(٢) المغني ١٤/٤٤.

تقرير مذهب نفاة التعليل:

ذهبت الأشاعرة موافقة لأبي الحسن الأشعري أن الله سبحانه يفعل ما يشاء، فأثبتوا له سبحانه القدرة والمشيئة، وأضافوا: أنه سبحانه يفعل ما يشاء لا لحكمة، وعلى هذا أكثر متكلمي أهل الإثبات، فردوا الأمر والخلق إلى محض المشيئة وصرف الإرادة. والمشيئة والإرادة - عند هؤلاء - تنشيء وتوجد جميع الجائزات وكل الممكنات على نحو واحد ووتيرة واحدة، وأنها بذاتها تخصص وتميز. والإرادة هي التي ترجح أحد التماثلين على الآخر بلا مرجح فلا يخلق سبحانه شيئاً لحكمة ولا يأمر بشيء لحكمة ولا لمصلحة، وهذا قول لا يعقل لأن من خصائص الإرادة أنها تخصص وتميز.

ثم أن بعضاً من هؤلاء الذين ينفون الحكمة قالوا عن الأمر والنهي: حقيقته أنه إعلام بوقوع العذاب بالمعاصي لمحض المشيئة، لا لسبب ولا لحكمة، فقلبوا حقيقة الأمر والنهي إلى الجبر، فالأفعال عند الأشاعرة ليست أسباباً موجبة للثواب والعقاب، والثواب والعقاب ليسا مستحقين بالفعل، وإنما هي أمارات مُعَرِّفَة لها ملائمة، فليس في الطاعة - عندهم - معنى يناسب الثواب، ولا في المعصية معنى يناسب العقاب، ولا كان في الأمر والنهي حكمة لأجلها أمر سبحانه ونهى.

والرازي في المحصول[1] يجعل الحكمة من الخلق والأمر تعود إلى العباد وحدهم دون أن تكون هناك حكمة تعود إلى الله سبحانه، وأما في المعالم[2] فأنكر أن يكون في الخلق والأمر حكمة أو مصلحة، والآمدي[3] ممن يجوز خلو أفعال الله سبحانه وأحكامه عن الحكم والمصالح قال: وإن جوزنا خلو أفعال الله تعالى عن الحكم والمقاصد غير أنا نعتقد أن الأحكام المشروعة لا تخلو عن حكمة ومقصود راجع للعبد[3].

---

(١) المحصول ٥/٢٣٧، ٢٣٨.
(٢) المعالم في أصول الدين ٣/١٢٧٣.
(٣) الإحكام للآمدي ٢/٢٧٧.

وإثبات الحكمة في أفعاله سبحانه ـ عند هؤلاء ـ يفضي إلى الحاجة، فنفوا الحكمة لظنهم أنها تستلزم الحاجة، وتقتضي أنه سبحانه مستكمل بغيره. وهذا قول الأشعري ووافقه في هذا القول القاضي أبو يعلى وابن الزاغوني والجويني والباجي.

ولهذا لما أرادت الأشعرية أن تفسر معنى حكمته سبحانه فسروها: إما بالقدرة وإما بالعلم وإما بالإرادة.

يقول القرافي: في تفسيره للفظ الحكيم في معرض رده على الرازي في قوله: «الله تعالى حكيم، والحكيم لا يفعل إلا لمصلحة»[1]. قال القرافي[2]: مسلم أنه حكيم، لكن الإتفاق في الإطلاق. والإختلاف في المعنى، فعندنا أنه حكيم بمعنى أنه تعالى موصوف بصفات الكمال: العلم الشامل وغيره من الصفات السبع المعنوية. ويعني القرافي بالصفات السبع: العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة الخ.

ومعلوم أنه ليس في شيء مما ذكره الأشاعرة والقرافي إثبات لحكمة، فإن القادر قد يكون حكيماً ويكون غير حكيم، والعالم كذلك قد يكون حكيماً وقد يكون غير حكيم، لأن العلم يطابق المعلوم سواء كان حكمة أو سفهاً، والمريد قد يكون حكيماً وقد لا يكون، والحكمة أمر زائد على كل ذلك.

وهؤلاء ليس عندهم في نفس الأمر أن الله تعالى حكيم، فلم يخلق أحد لا لعبادة ولا لغيرها، وعندهم ليس في القرآن لام كي وهي لام التعليل، ويفسرونها إذا وردت بلام العاقبة.

فاتفقت المعتزلة والأشاعرة على أن الحكمة في الخلق والأمر لا تعود إليه سبحانه، واتفقوا أيضاً في تفسير الحكمة بما ذكرناه عنهم آنفاً، واختلفوا في التعليل والقول بالصلاح.

---

(١) المحصول ٣٨/٥.
(٢) نفائس الأصول ٦٥٩/٢/٣.

ونفـاة القياس من الـظاهريـة ينكرون العلل ولكنهم يقـرون بـالأسبـاب، فيفرقون بين السبب والعلة لأن لفظ العلة لفظ مستحدث لم يستعمله الشارع، وأما السبب فقد ورد استعماله في الكتاب والسنة ولكن لا ينسب إلى الأحكام إلا حيث جعله الله سبباً فالسبب لا يوجب تعليلاً.

قال ابن حزم[1]: إن الفرق بين العلة وبين السبب، وبين العلامة وبين الفرض فروق ظاهرة لائحة واضحة، وكلها صحيحة في بابه، وكلها لا توجب تعليلاً في الشريعة، ولا حكماً بالقياس أصلاً.

ثم ذكر الفرق بينهما بأن العلة إسم لكل صفة توجب أمراً إيجاباً ضرورياً، والعلة لا تفارق المعلول البتة ككـون النار علة الإحـراق، والثلج علة التبريـد، الذي لا يوجد أحدهما دون الثاني أصلاً، وليس أحدهما قبل الثـاني أصلاً ولا بعده. وأما السبب فهـو كل أمـر فعل المختـار فعلاً من أجله لـو شاء لم يفعله كغضب أدى إلى انتصار، فالغضبِ سبب الانتصار، ولو شاء المنتصر أن لا ينتصر لم ينتصر، وليس السبب موجبـاً للشيء المسبب منه ضـرورة، وهو قبـل الفعل المتسبب منه ولا بُدّ.

وأما متقدمـوا الحنفية فيقولون أن أفعاله سبحانه وأحكامه لا تخلو عن حكمة ومصلحة[2]، وأما متأخروهم فـأنكروا أن يكـون في الإيجاب والتكليف منفعـة للمأمور، ةاستدلوا بأمر الله سبحانه لفرعون وأبي جهل بالإيمان

وأما سبب الخلاف في هذه المسألة بين الأشاعرة والمعتزلة وما لزم عنه من لوازم فاسدة فهو الخلاف في تفسير الحكمة وبيان ذلك.

أن المسلمين أجمعوا على أن الله سبحانـه موصـوف بـالحكمـة[3]، لكن تنازعوا في تفسير ذلك.

---

(١) الإحكام ٨/٩٩ـ ١٠٠، المحلى ١/٤.
(٢) ميزان الأصول ص ١٦٥.
(٣) حكى الإجماع الآمدي في الأحكام ٢/٢٧٧، وصفي الدين الهندي في نهاية الوصول ٣/ورقة ١٧٧.

فقالت الأشاعرة: الحكمة ترجع إلى علمه بأفعال العباد وإيقاعه على الوجه الذي أراده، وأنكروا أن يكون فيما يفعله سبحانه غرض ومقصود[1] فهؤلاء فسَّرُوا الحكمة إما بالعلم، أو بالقدرة، أو بالإرادة. فهم أثبتوا الإرادة ونفوا الحكمة. وعللوا ذلك بقولهم: إنا لا نعرف من يفعل لحكمة إلا من يفعل لغرض يعود إليه، وهذا لا يكون إلا فيمن يجوز عليه اللذة والألم والانتفاع والضرر، والله سبحانه منزه عن ذلك، قالوا: والحوادث كلها مرادة لله تعالى، وإذا كانت الأشياء بالنسبة إليه سبحانه سواء لأنها مرادة امتنع ان يفعل الله لحكمة.

وفساد هذا القول ظاهر، لأن الحكمة ليست مطلق المشيئة، إذ لو كان كذلك لكان كل مريد حكيماً. والقادر قد يكون حكيماً وقد يكون غير حكيم.

والإرادة القديمة ـ عند الأشاعرة ـ ترجح أمراً على أمر بلا سبب في خلق الرب وفي شرعه، ولهذا كان أصل قولهم في إنكار الحكمة والتعليل هو جواز التفريق بين المتماثلين بلا سبب، لأن الإرادة القديمة عندهم ترجح بلا سبب. فكان من ذلك أن قالوا: ليس في الأمر والنهي حكمة لأجلها أمر الله ونهى، ولا أراد بإرسال الرسل رحمة العباد ومصلحتهم، بل أراد أن ينعم طائفة ويعذب طائفة لا لحكمة. وسبب هذا القول الشنيع أنهم جعلوا الأمر والنهي والطاعة والمعصية علامة على الرحمة والعذاب لا لسبب ولا لحكمة.

وقالت المعتزلة: إنما سمي الحكيم حكيماً لإحكامه عمله، قال القاضي عبد الجبار: فأما وصفنا له عز وجل بأنه حكيم بمعنى عالم فصحيح، لأن الحكمة هي العلم، والحكيم هو العالم، فالباري تعالى يفعل لاجتلاب المنافع إلى عباده ودفع المضار عنهم[2].

والمتكلمون كلهم متفقون على إثبات الحكمة في مخلوقاته، واختلفوا في إثبات ذلك في أحكامه وشرعه.

---

(١) غاية المرام للآمدي ص ٢٣٣.

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل ٥/٢٢٢، الفصل لابن حزم ٣/١٥٣.

فالأشاعرة لما نفوا الحسن والقبح في نفس الأمر، قالوا: لا فرق بين ما يخلقه الله وما يأمر به بين فعل وفعل، لأن الإرادة ترجح بلا سبب. فالشرع ـ عندهم ـ لا يأمر وينهي لحكمة.

وقالوا: علل الشرع إنما هي أمارات. وكان من هذا الخلاف الخلاف في تعريف العلة.

القول الثالث: هو مذهب جمهور المسلمين، وقول جميع الصحابة وأئمة التابعين، وهو أنهم يثبتون الحكمة والتعليل في خلقه سبحانه وأمره، ولكن لا يثبتونه على قاعدة القدرية المعتزلة، الذين ينكرون قدرة الله تعالى وعموم مشيئته وقدرته، ولا ينفونه نفي الجهمية والأشاعرة الذين لم يثبتوا إلا إرادة بلا حكمة، وأثبتوا مشيئة الله سبحانه بلا رحمة ولا محبة ولا رضا.

فأهل السنة التابعون للصحابة يقرون بالقدر وبالشرع وبالحكمة والتعليل في خلق الله وأمره، ويقرون بما جعله سبحانه من الأسباب والمصالح التي جعلها رحمة للعباد. فكل ما خلقه الله سبحانه فله فيه حكمة، كما قال سبحانه وتعالى ﴿**صنع الله الذي أتقن كل شيء**﴾ سورة النمل/٨٨.

وأما القضية الثانية، وهو أن خلق الله سبحانه وأفعاله وأحكامه التي أوجدها لعلة وحكمة، هل هذه العلل والحكم تعود إليه سبحانه وينتفع بها؟ فذهب المعتزلة إلى أن الحكمة والصلاح في أمره سبحانه وتعالى تعود إلى الخلق لأنه سبحانه وتعالى يتقدس عن الأغراض وعن الضرر والإنتفاع، وتبعهم في ذلك بعض الحنفية، قال أبو زيد الدبوسي[1]: إن الله تعالى ما حرم شيئاً من المتناولات والانتفاعات وما سوى ذلك إلا لمصالح تعود إلى العباد.

لكن المعتزلة قالت: إن الحكمة المطلوبة مخلوقة منفصلة عنه، وهذه الحكمة في أفعاله سبحانه هي إحسانه إلى الخلق، وأما في أمره ونهيه فالحكمة هي تعويض المكلفين بالثواب.

---

(١) قواطع الأدلة ١٢٠٨/٣/١.

فالإحسان إلى الغير حسن محمود في العقل فلهذا خلق سبحانه الخلق لهذه الحكمة من غير أن يعود إليه من ذلك حكم، وكذلك الثواب والعقاب فإن من كلف آخراً وجب عليه تعويضه، والله سبحانه غني عن الثواب.

وقد بين الناس تناقضهم في ذلك، لأن من قدم إحساناً إلى آخر لا يمكن أن يكون الإحسان وعدمه بالنسبة إلى الفاعل سواء بل لا بد أن يكون مقصوده من الإحسان حكمة تعود إلى الفاعل كان يحمد لأجل إحسانه أو لتكميل نفسه أو لرقة يجدها في نفسه وكل من فعل فعلاً ليس فيه لنفسه لذة ولا مصلحة ولا منفعة بوجه من الوجوه كان عابثاً ولم يكن محموداً. والمعتزلة قالوا: إنما قلنا بالحكمة ورعاية المصالح في الخلق ولأمر لنفي العبث، وقد وقعوا في العبث حين نفوا حكمة تعود إليه سبحانه.

وأما الأشاعرة فإنهم لما اعتقدوا أن الحِكَمَ وهي المصالح والمفاسد لا تكون في الأمر والخلق دون أن يعود إلى الفاعل منه فائدة نفوا العلة والحكمة. فأما في الأفعال فقالوا: القبيح في حق الله تعالى هو الممتنع لذاته وكل ما يوجده سبحانه من الأفعال فهو حسن وجعلوا جميع المخلوقات بالنسبة إليه سواء، وقد تقدم بيان قولهم وأصله، وشبههم التي استندوا اليها.

وهؤلاء يؤوِّلون ما جاء في الآثار بمحبة الله لبعض الأفعال وكراهيته لها بمعنى أنه سبحانه أرادها فيجعلون المحبة والرضا والغضب إما بمعنى الإرادة - موافقة للمعتزلة - وإما يؤولونها بمعنى الثواب والمدح والتكليف[1].

فالمعتزلة قصروا الحكمة من الخلق والأمر بالمخلوق أي أنها تعود إلى العباد، وهو نفعهم والإحسان إليهم، فلم يخلق سبحانه شيئاً ولم يأمر وينهي عن شيء إلا لذلك وأما أنه سبحانه يخلقهم لأجل أن يَعْبُدوه ويطيعوه فيحمد ذلك سبحانه منهم ويشكرهم على ذلك، فهم ينكرونه، ويجعلون القول بأن الله

---

(١) غاية المرام ص ٦٨.

سبحانه يحب ويحمد من يطيعه مناف لاستغنائه عن الحاجة، ويقولون: بل الحكمة في الخلق والأمر تعويض المكلفين بالثواب[1].

فإذا تبين فساد هذين القولين قول الأشاعرة النافين للحكم والمصالح، وقول المعتزلة المثبتين لها على وجه يناقض مقصود الحكمة في الخلق والأمر فالقول الصواب الذي دل عليه القرآن وعليه جميع الصحابة والتابعين وأئمة السلف أن الحكم والغايات التي خلق الله وأمر لأجلها، تعود إليه وينتفع بها بمعنى أنه سبحانه يحب الحكمة التي من أجلها خلق وأمر ويرضاها. وتعود أيضاً إلى عباده، وهي فرحهم بها والتذاذهم بها.

وبيان ذلك ودليله أن الأثر ورد بأن الله سبحانه يفرح بتوبة التائب، ويغار ويغضب إذا انتهك العبد محارمه. وهذا هو معنى أن الحكمة تعود إليه سبحانه ويفعل لأجلها أي أنه يحبها ويرضاها. فإذا أمر الله سبحانه بشيء أو نهى عنه فإنه يحب فعل ذلك المأمور ويكره ويبغض فعل ذلك المنهى.

قال ابن تيمية بعد أن أورد الآيات والأحاديث التي تثبت أن الله سبحانه يحب عباده الطائعين ويحب الطاعات ويكره المعاصي، قال: فهذا ونحوه يحتج به الجمهور الذين يثبتون لأفعاله حكمة تتعلق به يحبها ويرضاها ويفعل لأجلها[2].

والمحبة والرضا والغضب - عند أهل السنة والسلف من الأئمة والصحابة - أخص من الإرادة، ويفرقون بين المحبة والإرادة وبين المحبة والرضا.

والحكمة عند أهل السنة والجماعة تتضمن شيئين:

الأول: حكمة تعود إليه سبحانه بمعنى أنه يحبها ويرضاها.

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٤/٤٤.
(٢) الفتاوى ٨/١٤٥.

الثاني: حكمة تعود إلى عباده ، وهي كونها نعمة عليهم يفرحون بها ويلتذون بها.

وهذه الحكمة في الخلق والأمر، وظهور حكمته في الخلق واضحة؛ فإن كل ما خلقه الله سبحانه وتعالى فهو نعمة على عباده وهو خير، وكذلك كل ما فعله جلت قدرته ففيه حكمة. ولهذا ذكر الله تعالى في سورة النجم أنواعاً من مقدوراته في الخلق والفعل. فقال سبحانه ﴿**وأن ليس للإنسان إلا ما سعى، وأن سعيه سوف يرى ثم يجزاه الجزاء الأوفى**﴾إلى أن ذكر سبحانه وتعالى: إهلاك الأمم المكذبة من قوم نوح وثمود والمؤتفكة، ثم قال ﴿**فبأي آلاء ربك تتمارى**﴾فدل على أن هذه المقدورات مثل إهلاك الأمم هي من نِعَمِهِ؛ فإن في ذلك الدلالة على قدرته وحكمته ونعمته، وكذلك استمع إلى قوله سبحانه بعد كل آية ونعمة في سورة الرحمن يقول: ﴿**فبأي آلاء ربكما تكذبان**﴾ ففي كل آياته وخلقه نعمة وحكمة.

وأما حكمته التي تعود إليه في الأمر والنهي، فإنه سبحانه يحب الطاعة ويرضاها. فقد جاء في الحديث أنه سبحانه يفرح بتوبة التائب أعظم مما يفرح الفاقد لزاده وراحلته في الأرض المهلكة إذا وجدها بعد اليأس[1]، ويكره مخالفته ويغضب ويغار إذا ارتكبت معاصيه.

والطاعة عاقبتها سعادة الدنيا والآخرة. وهذا مما يفرح به العبد المطيع. ففي فعل الطاعة حكمة له ورحمة لعباده. استمع إلى قوله سبحانه عن الجهاد والمجاهدين ﴿**إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص**﴾ سورة الصف/٤ فهذا فيه حكمة لله سبحانه تعود إليه وهو حبه لذلك. وقال سبحانه في آخر السورة ﴿**يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم، تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون يغفر لكم ذنوبكم ويدخلكم جنات**

---

(١) الحديث متفق عليه، رواه البخاري عن أنس بن مالك وعن عبد الله بن مسعود ، في باب التوبة من كتاب الدعوات، ورواه مسلم في باب الحض على التوبة من كتاب التوبة.

تجـري من تحتها الأنهـار ومساكن طيبـة في جنات عـدن ذلك الفـوز العـظيم وأخرى تحبونها نصر من الله وفتح قريب وبشر المؤمنين﴾ سورة الصف/ ١٠ ـ ١٣ ففي هذه الآيات، من حكم الجهاد ما يعود إلى العباد من رحمتـه سبحانـه، وهي ما يصل إليهم من النعمة في الدنيا والآخرة.

فلله سبحانه حكمة في خلقه وأمره تعود إليه سبحانـه وتعود إلى عبـاده. والله سبحانه وتعالى يعود إليه من فعله وأمره حكم يحمد لأجلها ويرضى هذا الحمد من عباده.

والذين جعلوا الحكمة لا تعود إلا على العبد لا إلى الرب سبحانه فإنهم ظنوا أن الحكمة التي تعود إلى الرب، سبحانـه من جنس الحكمة التي تعـود إلى العبد، فهي تجلب المنفعة وتدفع المضرة. وليس الأمر كذلك فإن الله سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا لجلب منفعة من عباده إليه سبحانـه وهو الغني الحميد، ولا لدفع مضرة يتوقعها منهم كما هو عادة المخلوق الذي ينفع غيره ليكافئه بنفع مثله أو ليدفـع عنه ضـرراً، وإنما يـأمر الله تعـالى وينهى ليطاع فيحب من يطيعه، ويكـره من يعصيه كمـا أنه سبحـانه خلق الخلق ليعبـدوه فتظهـر كمال ربوبيته وعظمته.

وهـذه العلة في الأحكام تسمى العلة الغائية، وهي متقـدمـة في العلم والإرادة، متـأخرة في الـوجود والحصـول، وهـذه العلة هي المـراد المـطلوب المقصود من الفعل.

وقد حصر ابن تيمية[1] الحكمة الحاصلة من الشرع في ثـلاثة أنـواع ـ كما وردت في الكتاب والسنة.

أحدها: أن يكـون الفعل مشتمـلاً على مصلحة أو مفسـدة ـ ولو لم يـرد الشرع بذلك ـ كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم، والظلم يشتمل على فسادهم، فهذا النوع هو حسن وقبيح، وقد يعلم العقل والشرع قبح ذلك لا

---

(١) الفتاوى ٨/ ٣٥، ٣٦، ٤٣٤، ٤٣٦، ١٧/ ١٩٨ ـ ٢٠٢.

أنه أثبت للفعل صفة لم تكن، لكن لا يلزم من حصول هـذا القبيح أن يكـون فاعله معاقباً في الآخرة، إذا لم يرد شرع بذلك وهذا مما غلط فيه غلاة القائلين بالتحسين والتقبيح، فإنهم قالوا، إن العباد يعاقبون على آفعالهم القبيحة، ولو لم يبعث إليهم رسولاً، وهذا خلاف النص قال تعالى: **﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾** سورة الإسراء / ١٥. وقال تعالى: **﴿رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾** سورة النساء/ ١٦٥. وقال تعالى: **﴿وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولاً يتلوا عليهم آياتنا وما كنا مهلكي القرى إلا وأهلها ظالمون﴾** سورة القصص / ٥٩.

وقال تعالى: **﴿كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير؟ قالوا: بلى قد جاءنا نذير، فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء إن أنتم إلا في ضلال كبير. وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾**.

وفي الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: «ما أحد أحب إليه العذر من الله، من أجل ذلك أرسل الرسل مبشرين ومنذرين». والنصوص الدالة على أن الله لا يعذب إلا بعد الرسالة كثيرة، ترد على من قال من أهل التحسين والتقبيح: إن الخلق يعذبون في الأرض بدون رسول أرسل إليهم.

(النوع الثاني): إن الشارع إذا أمر بشيء صار حسناً، وإذا نهى عن شيء صار قبيحاً، واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع.

و **(النوع الثالث)**: أن يأمر الشارع بشيء ليمتحن العبد، هـل يطيعـه أم يعصيه؟ ولا يكون المراد فعل المأمور بـه، كما أمـر إبراهيم بـذبح إبنـه، فلما أسلما وتله للجبين حصل المقصود ففداه بالذبـح، وكذلـك حـديـث أبـرص وأقرع وأعمى، لما بعث الله إليهم من سألهم الصدقة، فلما أجاب الأعمى قال الملك: أمسك عليك مالك، فإنما ابتليتم فرضي عنك، وسخط عن صاحبيك.

فالحكمة منشؤها من نفس الأمر لا من نفس المأمور به، قال ابن تيمية: وهذا النوع والذي قبله لم يفهمه المعتزلة، وزعمت أن الحسن والقبح لا يكون

إلا لما هو متصف بذلك، بدون أمر الشارع، والأشعرية إدعوا: أن جميع الشريعة من قسم الإمتحان وأن الأفعال ليست لها صفة لا قبل الشرع ولا بالشرع، وأما الحكماء والجمهور فأثبتوا الأقسام الثلاثة، وهو الصواب.

المسألة الخمسون:
هل علل الشرع بمعنى الداعي والباعث، أو بمعنى الإمارة وبمنزلة العلامة؟

إختلف الأصوليون في تعريف العلة الشرعية على أقوال، وسبب الإختلاف في التعريف مبني على مسألة تعليل أفعاله سبحانه وتعالى وأحكامه، فمن قال أن أحكامه سبحانه وأفعاله معللة بالمصلحة عرف العلة بأنها الموجب، ومن نفى التعليل عرفها بأنها أمارة، وللأصوليين في تعريفها أقوال:

الأول: أنها المعرف للحكم وأنها بمعنى الأمارة والعلامة، واختاره صاحب المحصول[1] وتبعه صاحب المنهاج [2]، وذهب إلى هذا القول أبو زيد من الحنفية. ومعنى المعرف للحكم أي جعلت علماً فقط على الحكم إن وجد المعنى وجد الحكم فلا تؤثر في الحكم، ولا تكون سبباً لوجوده.

الثاني: أنها الموجب للحكم، على معنى أن الشارع جعلها موجبة لذاتها. وهذا قول الغزالي، وهو قول معظم الحنفية[3] أيضاً؛ فإن العلة ما يجب بها الحكم، فإن وجوب الحكم ثبوته - عندهم - بإيجاب الله تعالى، لكن أوجب الحكم فيها لأجل هذا المعنى وسبب هذا المعنى.

---

(١) المحصول ج ٢ ق ٢، ص ١٨٥ - ١٩٠.
(٢) المنهاج للبيضاوي، ٤/٥٣.
(٣) الغزالي، شفاء الغليل، ص ٢١، ميزان الأصول للسمرقندي ص ٥٨١.

الثالث: أنها الموجبة بالعادة. قال الزركشي: وإختاره الرازي في غير المحصول[1].

الرابع: أنها الباعث على التشريع، بمعنى أنه لا بد أن يكون الوصف مشتملاً على مصلحة صالحة تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم. وهذا القول إختاره الآمدي [2]. وتبعه ابن الحاجب [3].

وهذه الأقوال لمتكلمة أهل الإثبات من الأشاعرة ومن تبعهم من الفقهاء، وبعضها لم يصرح فيها بأن العلة مؤثرة، لأن خطاب الله الذي به الحكم الشرعي هو كلامه - وكلامه عندهم - قديم، والقديم لا يعلل، فضلاً عن أن يعلل بعلة حادثة[4]، قالوا: ولأن العلة في الخمر الإسكار، وهو متحقق قبل التحريم، والعلة العقلية يمتنع تخلف الحكم عنها، وأيضاً إذا فسرنا العلة بأنها المعرف لأمتنع تعليل الحكم الواحد بعلتين، بخلاف ما لو كانت بمعنى المؤثر.

وهذه الأقوال التي لا تجعل العلل في الأحكام والأفعال إلا مجرد علامات ترجع إلى أمر واحد وهو أن العلة لا تأثير لها في الحكم ولا توجبه، بل تقترن بالحكم إما بحكم العادة أو أن الله سبحانه أخبرنا بذلك، دون أن تكون مناسبة بين العلة والحكم.

ومن وصفها منهم بالتأثير أو بأنها موجبة أعقب ذلك بقوله: لا لذاتها وإنما بتأثير الله لها، أو بإيجاب الله. ومنع بعضهم[5] أن تكون العلة الشرعية بمعنى الباعث؛ لأن ذلك - على زعمهم - في حق الله سبحانه محال، لأن كل من فعل فعلاً لغرض فإنه لا بد وأن يكون حصول ذلك الغرض بالنسبة إليه أولى من لا حصوله، إذ لو لم يكن أولى لم يكن ذلك غرضاً له، والعلم بذلك ضروري بعد الإستقراء والتجربة، وإذا كان حصول ذلك الغرض بالنسبة إليه سبحانه أولى،

---

(١) البحر المحيط ٣/٦٧، ٦٨. وانظر المعالم في أصول الفقه للرازي ٣/١٢٦٦.

(٢) الأحكام للآمدي ٣/ ٢٨٩.

(٣) مختصر المنتهى مع شرح العضد ٢/٢٢٤.

(٤) الرازي، المحصول، ج ٢، ق ٢، ص ١٧٩.

(٥) الصفي الهندي، نهاية الوصول ٣/ لوحة ١٦٤.

وكان حصول تلك الأولوية متوقفة على فعل ذلك الفعل كان حصول تلك الأولوية لله تعالى متوقفة على الغير، فتكون ممكنة غير واجبة لذاته، ضرورة أن كل ما يتوقف على الغير فإنه يكون ممكناٍ فيكون كَمَالُه تعالى ممكناً غير واجب لذاته، وهو ممتنع قطعاً.

وقد تنازعوا فيما بينهم من أجل تسمية العلة بالباعث أو الموجب، وأنكروا على الغزالي قوله بأنها الموجب [1]. ولم يسلم الآمدي وابن الحاجب من غمز بعضهم لهما بأن قولهما «أنهاالباعث»فيه نزعة إعتزالية، وتأولوا كل تسمية للعلة يشم منه معنى التأثير في الحكم، فلم يقولوا بالموجب، ولا المقتضى، ولا الباعث، ولا الجالب، وقالوا: يجب أن تكون معنى هذه الألفاظ أجمع أنها علامة على ثبوت الحكم[2]. ومن عرفها منهم بالحامل أو الباعث كما هو صنيع الآمدي وتبعه ابن الحاجب فإنهم يعنون بذلك أن العلة هي الحامل والباعث إلى الفعل لا على الحكم، كما إذا علم شخص باشتمال الفعل على جلب مصلحة أو دفع مفسدة، فإن ذلك العلم يبعثه ويحمله على الإتيان بالفعل[3].

والقول الخامس للمعتزلة: وهي أنها الموجبة بذاتها. والعلة عندهم وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل، ويعبرون عنه تارة بالمؤثر[4]، وتارة بالغرض.

ومن قال من هؤلاء: إن العلة موجبة بذاتها، فإنما ذكروا ذلك رداً على الأشعري وأتباعه فإن هؤلاء بالغوا في مخالفة المعتزلة في مسائل القدر، وأنكروا الطبائع والقوى التي في الحيوان أن يكون لها سبب أو تأثير، وأنكروا أن يكون للمخلوقات حكمة، وقالوا: إنه سبحانه لا يفعل شيئاً لأجل شيء ولا بشيء،

---

(١) جمع الجوامع مع حاشية العطار ٢/٢٧٢، والإبهاج لابن السبكي ٣/٤٠، شفاء الغليل ص ٢١.

(٢) الزركشي، البحر المحيط ٣/٧٠.

(٣) الأحكام ٣/٢٨٩، مختصر المنتهى مع شرحه العضد ٢/٣١٩.

(٤) المعتمد لأبي الحسين البصري ٢/٧٠٥.

وإنما إقترن هذا بهذا لإرادته لكليهما، وهو يفعل أحدهما مع صاحبه، لا به، ولا لأجله[1]. وأنكروا وجود لام التعليل وباء السببية في كلام الشارع.

ولما رأى المعتزلة أقوال الأشعرية في السبب والتأثير قالوا عن السبب والعلة أنه الموجب، ثم إستدركوا حين علموا أن القول بأن العلة موجبة بذاتها قد يؤولها الخصوم، أو حرفوها بالفعل، فقالت المعتزلة؛ إنه سبحانه خلق الخلق لعلة ليست سوى خلقه لهم[2].

ونقل ابن فورك[3] عن الأشعري أن كل لام نسبها الله إلى نفسه فهي لام العاقبة والصيرورة دون التعليل لإستحالة الغرض، فكأن المخبر في لام الصيرورة قال: فعلت هذا بعد هذا لا لأنه غرض لي.

فالأشاعرة وبعض المتفقهة نفروا من تسمية العلة بالداعي والغرض لما توهمه هذه الألفاظ ما لا يجوز عليه سبحانه.

والقول المحقق أن إطلاق إسم الأمارة والعلامة والمعرف والباعث والموجب صحيح كما أن من سماها السبب والداعي والمستدعي والحامل والمناط والدليل والمقتضي والموجب والمؤثر كذلك صحيح، ولكن من سماها أمارة وعلامة، ولم يجعلها إلا مجرد ذلك، وسلبها التأثير فقوله باطل، لأننا نعلم أن الحكم في الأصل ثابت بالنص والإجماع، والنص والإجماع دليل على الحكم، فإذا كانت العلة مجرد علامة وأمارة فأيُّ حاجة إليها؟ وفي النص والإجماع دلالة على الحكم وهي كافية. وعلة الحكم إنما تطلب بعد ثبوت الحكم، فإذا ثبت الحكم في الأصل فأي فائدة في طلب العلة؟ وكيف نتصور أن تكون العلة علامة على الحكم وهي فرع ثبوت الحكم في نظرنا.

وقد يكون من أطلق على العلة إسماً من هذه الأسماء فقد راعى بعض أوصافها الشهيرة أو المميزة، كمن سماها المناط، لأن الحكم ناط بها أي تعلق،

(١) ابن تيمية، منهاج السنة ١٢٨/١.

(٢) المغني ٩٣/١١.

(٣) البحر المحيط ٨٨/٣.

ومن سماها المقتضى لإقتضائها الحكم، ولكن بعضاً من هذه التسميات مراعى فيها مخالفة المعتزلة الذين يقولون أن العلة تؤثر في الحكم بذاتها، وقد بالغوا أحياناً في رد بعض هذه التسميات كما تعسفوا في تأويل بعضها مما ورد إستعماله من قبل الذين إستعملوها من علماء هذا الفن.

المسألة الحادية والخمسون:
هل يجب على الله رعاية الصلاح في فعله وحكمه؟

تنازع الأصوليون من متكلمة الإثبات والمعتزلة في أن الله سبحانه هل يجب عليه رعاية الصلاح في خلقه وأمره[1].

فقالت الأشاعرة: لا يجب عليه شيء بل يجوز أن تخلو أفعال الله تعالى عن الحكم والمقاصد. قال الآمدي[2]: وإن جوزنا خلو أفعال الله تعالى عن الحكم والمقاصد، غير أنا نعتقد أن الأحكام المشروعة لا تخلو عن حكمة ومقصودة راجعة إلى العبد لكن لا بطريق الوجوب، بل بحكم الوقوع.

وقالت المعتزلة: يجب على الله فعل الصلاح، ويأمر وينهي بما فيه مصالح العباد فإن الله عدل حكيم لا يفعل قبيحاً ولا يخل بواجب، وأن أفعاله إنما تقع لغرض وحكمة، وهو لا يقبل الظلم ولا العبث بل يفعل بعباده ما هو الأصلح لهم والأنفع[3].

وقال فقهاء الأحناف: الله سبحانه يفعل الصلاح وأحكامه مبنية على المصالح، لكن لا على سبيل الوجوب، فهم يقولون بالحكم والمصالح المطلقة لا الجزئية، وتنزهوا عن لفظ الوجوب بالنسبة له تعالى.

(١) منهاج السنة ١/١٢٥.
(٢) الأحكام ٢/٢٧٧، نهاية السول ٤/٩٧، ٩٨.
(٣) المغني لعبد الجبار ١١/٥٨ - ١٣٣، ١٤/١١٠ - ١٣٧.

وأما قول الصحابة والتابعين وجمهور السلف، فهم يقولون بوجوب رعاية المصالح في الخلق والأمر ولكنهم لا يوجْبون ذلك من أنفسهم على الله سبحانه ـ كما تذهب إليه المعتزلة، ولا ينفونه كما تنفيه الأشاعرة، وإنما يوجبونه بإيجاب الله سبحانه على نفسه، فإنه سبحانه أوجب العدل على نفسه حين نفى عن نفسه المقدسة الظلم، وقد أخبر سبحانه أنه كتب على نفسه وأحق على نفسه كما قال تعالى: ﴿وكان حقاً علينا نصر المؤمنين﴾سورة الروم /٤٧. فنصر المؤمنين واجب على الله سبحانه لكن بإيجابه هو على نفسه، لم يوجبه عليه أحد من خلقه، وكذلك قال سبحانه في سورة براءة: ﴿إن الله إشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم﴾ إلى قوله: ﴿وعداً عليه في التوراة والإنجيل والقرآن﴾سورة براءة/١١١.

قال ابن القيم[١]: فأثبتت القدرية من المعتزلة عليه تعالى وجوباً عقلياً وضعوه شريعة له بعقولهم، وحرموا عليه الخروج عنه، وشبهوه في ذلك كله بخلقه، وتبعهم في ذلك سائر الطوائف.

ونفت الجبرية أن يجب عليه ما أوجبه على نفسه، ويحرم عليه ما حرمه على نفسه، وجوزوا عليه ما يتعالى ويتنزه عنه، وما لا يليق بجلاله.. قال: فتباين الطائفتان أعظم تباين وهدى الله الذين آمنوا أهل السنة الوسط للطريقة المثلى.. وأما ما كتبه على نفسه وحرمه على نفسه فإنه لا يخل به ولا يقع منه خلافة، فهو إيجاب منه على نفسه بنفسه، وتحريم منه على نفسه بنفسه فليس فوقه تعالى موجب ولا محرم اهـ.

وأصل الخلاف في الصلاح والأصلح هو نزاع الأشاعرة والمعتزلة في تفسير عدل الله وحكمته، والظلم الذي يجب تنزيهه عنه، وفي تعليل أفعاله سبحانه وأحكامه.

وبعض المعتزلة قالت: إن الظلم ممتنع منه غير مقدور، وإن كل ممكن

---

(١) مفتاح دار السعادة ٢/٩٣.

مقدور فليس هو ظلما. وهؤلاء فسروا الظلم بأنه: «إضرار غير مستحق»، قالوا: وهذا منتف عن الله سبحانه.

وأصل هذا القول للنظام وتبعه في ذلك معتزلة بغداد. وقد أكفرت النظام البصرية من المعتزلة في هـذا القول، وقـالوا: إن القـادر على العدل يجب أن يكون قادراً على الظلم، والقادر على الصدق يجب أن يكون قادراً على الكذب، وإن لم يفعل الظلم والكذب لقبحهما، ولغناه عنهما، لأن القدرة على الشـيء يجب أن تكون قدرة على ضده[1].

وهؤلاء يسمـون أنفسهم عدليـة، مع قصـور عقلهم عن معـرفـة حكمتـه وعدله، فإن هؤلاء قاسوا الله سبحانه بعباده فجعلوا يوجبون على الله سبحانه ما يوجبون على العبد ويحرمون عليه من جنس ما يحرمـون على العبد، قـال ابن عقيل[2]: في بيان مذهب المعتزلة في جعل الخالق سبحانه وتعالى محكوم عليه في تكليفه لخلقه، محجور عليه في تصاريفه إلا بما يجيزه العباد: وبيان ذلـك من مقالتهم: أنهم قالوا: يجب عليه إذا علم المصلحة في رفع التكليف أن يرفع التكليف عنهم، وإن لم يقع فعله بحسب ذلك كان خارجاً من نمط الحكمة وسبيل العدل إلى الجور والسفه تعالى عن ذلك، وأنه لا يجوز أن ينهى عن شيء مما أمر به إذا كانت مصلحة المكلفين متعلقه به، ولا يأمر بشيء يكون تركه مصلحة لهم، فصارت أفعاله وشرائعه تحت حجر مصلحة خلقه. قالوا إن الله لم يرد شيئاً من الذنوب ولا الكفر ولا الفسوق ولا العصيان، بل العباد فعلوا ذلك بغير مشيئته كما فعلوه عاصين لأمره، وهو سبحانه لم يخلق شيئاً من أفعال العباد. فلو قدر سبحانه الذنوب على العباد وأرادها وعذب عليها لكان إضراراً غير مستحق والله منزه عنه.

وجمهور هؤلاء يقولون: من فعل كبيرة واحدة أحبطت جميع حسناته وخلد في نار جهنم، فهذا هو الظلم الـذي سماه الله ورسـوله، قـال سبحانـه: ﴿ومن

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٣٤.

(٢) الواضح ١/٣٤٧.

يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلماً ولا هضماً﴾ أي لا يخاف أن يظلم فيحمل عليه من سيئات غيره، ولا يهضم من حسناته. وقال النبي ﷺ في حديث البطاقة: «يجاء برجل من أمتي يوم القيامة فتنشر له تسعة وتسعون سجلاً كل سجل مد البصر، فيقال له: هل تنكر من هذا شيئاً؟ فيقول: لا يا رب، فيقال له: ألك عذر؟ ألك حسنة؟ فيقول: لا يا رب. فيقول: بلى. إن لك عندنا حسنة، وإنه لا ظلم عليك اليوم، قال: فتخرج له بطاقة فيها أشهد أن لا إله إلا الله، فتوضع البطاقة في كفة والسجلات في كفة، فطاشت السجلات وثقلت البطاقة[1]، » فقد أخبر النبي ﷺ أنه لا يظلم، بل يثاب على ما أتى من التوحيد.

وكذلك هؤلاء يسمون تخصيصه سبحانه من يشاء برحمته وفضله لما فيه من الحكمة البالغة ظلماً.

وفسر الأشاعرة الظلم بأنه: فعل ما نهى المرء عنه والله سبحانه لا آمر له، أو التصرف في ملك الغير والله سبحانه له كل شيء، وكلاهما ممتنع في حق الله ويقول هؤلاء: كل شي يمكن تصور وجوده، فإيجاده عدل في حق الله، والممتنع لا يوصف بأنه عدل والممتنع مثل الجمع بين الضدين، وكون الشي موجوداً معدوماً. وهؤلاء يقولون: مهما تصور وجوده وقدر وجوده فهو عدل[2] قال ابن تيمية[3]: وهذا قول الأشعري ومن تبعه من أهل الكلام، وهو قول كثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد. وهذا قول كثير من أهل الكلام المثبتين للقدر ومن وافقهم من الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة.

وكان من لازم هذا التفسير أن الأشاعرة جوزوا على الله سبحانه أن لا يراعي الأصلح، ولا المصالح، وأن تخلوا أحكامه من الحكم. وأنه سبحانه يفعل لا لسبب وجوزوا أن يعذب الله جميع أهل العدل والصلاح بالعذاب

(١) سنن الترمذي، كتاب الإيمان، باب فيمن يموت وهو يشهد أن لا إله إلا الله من رواية عبد الله بن عمرو.
(٢) التبصر في الدين ص ١٦٩.
(٣) جامع الرسائل، المجموعة الأولى ص ١٢٢.

الأبـدي، وينعم جميع أهـل الكذب والـظلم والفواحش بـالنعيم الأبدي فليس حكمته إلا ما فعل، وليس الظلم إلا التصرف في ملك الغير[1]. قال ابن حزم وهو ممن تبع الأشعري في هذا الأصل: وأما نحن فإنه لو عذب أهل السماوات كلهم، وجميع من عمر الأرض لكان عدلاً منه وحقاً لـه، وحكمة منـه، ولو لم يخلف النار وأدخل كل من خلق الجنة لكان حقاً منه وعدلاً وحكمة منه، قال: ولا عدل ولا حكمة ولا حق إلا ما فعل وما أمر به[2]. وقال في موضع آخـر: لو عذب المطيعين والملائكة والأنبياء في النار مخلدين كان ذلك لـه، وكان حقـاً وعدلاً منه.. الخ[3].

والذي دل عليه القـرآن والسنَّة أن الله سبحانه إنما نزه نفسه عن أمر يقدر عليه، لا عن الممتنع لنفسه كقوله سبحانه: **﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً﴾**الأنبياء/٤٧... أي لا تنقص من حسناتها فلا تعاقب بغيـر سيئاتها. وقال سبحانه: **﴿ومن يعمل الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلماً ولا هضماً﴾**طه/١١٢. وقال سبحانه: **﴿ذلك من أنباء القرى نقصه عليك منها قائم وحصيد وما ظلمناهم.. الآية﴾** هود/١٠٠/١٠١. وثبت في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ أن الله تعالى يقول: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلتـه بينكم محرماً فلا تظالموا»[4]. فقد حرم سبحانـه على نفسه الـظلم. كما كتب الـرحمـة على نـفسـه فـي قـولـه تعـالـى: **﴿كتـب ربـكـم عـلـى نـفـسـه الرحمة﴾**الأنعام/٥٤.

فالأمر الذي كتبه سبحانه على نفسـه، أو حرمـه على نفسه لا يكـون إلا مقدوراً له سبحانه، فالممتنع نفسه لا يكتبه على نفسه ولا يحرمه على نفسه.

وأصل الظلم وضع الشيء في غير موضعـه، والعدل وضع كل شيء في

---

(١) نفائس الأصول ١/١/٣٢٩، وصرح القرافي بأنه يجوز على الله تعالى أن يضل الخلق أجمعين وأن يظهر المعجزة على يد الكاذب.

(٢) الفصل ٣/١٦٠.

(٣) نفس المصدر ص ١٤٤.

(٤) رواه مسلم في صحيحه عن أبي ذر، باب تحريم الظلم، كتاب من البر والصلة.

موضعه، وهو سبحانه حكم عدل يضع الأشياء مواضعها. فكل ما يفعله الرب سبحانه فهو عدل، وهذا يدخل فيه جميع خلق الله سبحانه وأمره فهو سبحانه لا يضع شيئاً إلا موضعه، فلا يكون إلا عدلاً، ولا يفعل إلا خيراً، فكما أنه في أمره لا يأمر إلا بأرجح الأمرين ولهذا أمر عباده أن يأخذوا بأحسن ما أنزل إليهم من ربهم فقال سبحانه لموسى عليه السلام: ﴿وأمُر قومك يأخذوا بأحسنها﴾الأعراف/١٤٥. وقال سبحانه مخاطباً عباده الذين أسرفوا على أنفسهم: ﴿واتبعوا أحسن ما أُنزل إليكم من ربكم﴾الزمر/٥٥. وامتدح الذين يأخذون بأحسن الأمر فقال سبحانه: ﴿الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه﴾الزمر/١٨. وقال سبحانه: ﴿أولئك الذين نتقبل عنهم أحسن ما عملوا﴾الأحقاف/١٦. كذلك هو سبحانه في خلقه وفعله.

والمقصود أن الله سبحانه وتعالى يختار الأحسن وإرادته ترجح الراجح الأحسن[١].

والقول بأن الله سبحانه لا يفعل ما هو الأصلح لعباده أو لا يراعي مصالح العباد ينسب لجهم ووافقه على ذلك الأشعري. فإن هؤلاء يقولون: إن الله قد يأمر بما ليس فيه مصلحة البتة، بل يكون ضرراً محضاً إذا فعله المأمور به وهذا قول أبي الحسن والأشعري وتبعه في هذا طوائف من متأخري اتباع الأئمة.

وصرح الرازي في المعالم[٢] بأن أكثر أحكامه سبحانه وتعالى خالية عن رعاية المصالح واستدل بأن الله سبحانه وتعالى أوجب الإيمان على الكفار، والطاعات على الفساق مع أنه تعالى عالم بأنهم لا يطيعون ولا يؤمنون قال: وقد ذكرنا أن الأمر بالإيمان وبالطاعة تكليف بالجمع بين الضدين، وذلك محال، قال فثبت أنه لا فائدة في تلك الأوامر إلا إلحاق المضار بهم، وذلك يدل على أن أكثر تكاليف الله تعالى خالية عن رعاية مصالح العباد. وإن سلم بعضهم بأن الواقع في الشرع مراعاة مصالح العباد، لكن يجعل ذلك فضلاً من الله تعالى، لا وجوباً عليه.

---

(١) منهاج السنة ١/٣٠، ٣١.

(٢) المعالم في أصول الفقه ورقة ٣/١٢٦٩ ـ ١٢٧٠، شرح المعالم لابن التلمساني ٣/١٢٥٥.

ونقل صاحب المسودة عن القاضي الباقلاني قوله: إنه يجوز أن يأمر الله سبحانه بما لا مصلحة للمأمور فيه، قال: ولكن التكليف منه إنما وقع على وجه المصلحة، بناء على أنه سبحانه قد يأمر بما لا يريد كونه، قال: وإنه لا يجب عليه رعاية الصلاح ولا الأصلح، وأنه سبحانه لا يقبح منه شيء بل يفعل ما يشاء [1].

ثم وجدت نص الباقلاني [2] في كتابه التقريب الذي لخصه إمام الحرمين: قال القاضي : فمن أصل الحق أنه لا يجب على الله تعالى أن يتعبد عباده بما فيه مصلحتهم، بل له أن يعرضهم للعطب والنوى ـ أي، الهلاك ـ وله تعريضهم للصلاح واللطف، فلا واجب عليه أصلاً بل يفعل بعباده ما يشاء. قال: وهذا من أعظم الأصول في التعديل والتجويز.

وأصل هذه المغالاة في القول جاءت رداً على المعتزلة الذين حجروا على الله سبحانه أن يفعل إلا ما ظنوا بعقلهم أنه الجائز له، حتى وضعوا له شريعة التعديل والتجويز فكان من رد الأشعرية عليهم أن قالوا لا ينزه الرب عن فعل من الأفعال، ولا نعلم وجه امتناع الفعل منه إلا من جهة خبره إلا بفعله، المطابق لعلمه بأنه لا يفعله.

وهؤلاء منعوا حقيقة ما أخبر به سبحانه من أنه كتب على نفسه الرحمة، وحرم على نفسه الظلم، قال الله تعالى: **﴿وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا، فقل: سلام عليكم، كتب ربكم على نفسه الرحمة﴾**الأنعام/ ٥٤.

وأما الخبر المجرد المطابق للعلم لا يتعين فيه وجه الفعل والترك وليس فيه ما يبين نسخ قيام المقتضى لهذا والمانع من هذا، إذ العلم يطابق المعلوم، فعلمه سبحانه بأنه يفعل هذا، وأنه لا يفعل هذا، ليس فيه ما يقتضي أنه كتب هذا على نفسه وحرم هذا على نفسه، فإن الخبر المحض كاشف عن المخبر عنه

---

(١) المسودة ص ٦٣.
(٢) التلخيص ٣/١٣٦.

ليس فيه بيان ما يدعو إلى الفعل ولا إلى الترك، بخلاف قوله تعالى: ﴿كتب ربكم على نفسه الرحمة﴾ الأنعام/٥٤. وقوله ﷺ فيما يرويه عن ربه في الحديث القدسي «يا عبادي! إني حرمت الظلم على نفسي»، فإن التحريم مانع من الفعل وكتابته على نفسه داعية إلى الفعل.

المسألة الثانية والخمسون:
هل كل مجتهد مصيب أم المصيب واحد وما عداه مخطىء؟

هذه المسألة من المسائل الشائكة التي تضمنتها مسائل الإجتهاد واختلفت الأقوال فيها كما اضطربت نسبة ذلك إلى الأئمة، وليست هذه المسألة من مشهورات مسائل الكلام، ولكن لما كان التصويب والتخطئة من مسائل (الأسماء والأحكام)، وكان في هذين اللفظتين «التصويب والتخطئة» إجْمال ولَبْسٌ في الاستعمال، أدرجناها في هذا الكتاب.

والناس فيها على ثلاثة أقوال:

الأول: أن كل مجتهد في المسائل الفروعية مصيب عند الله ومصيب في الحكم، وذهب إلى هذا القول جمهور المتكلمين وكثير من متأخري الحنفية، واستدلوا بأن الحكم بجواز الجميع في مسألة القبلة دليل على صحة الجميع، وأن من أداه إجتهاده إلى حكم العمل به لا تحل له مخالفته، فدل ذلك على أنه الحق، وهذا القول ينسب إلى أبي الحسن الأشعري[1]. وتأول هؤلاء قوله ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»[2]. فإنه ﷺ جعل للمخطىء أجراً، فلوكان لم يصب لم يؤجر، وأجابوا عن إطلاق الخطأ في الخبر بأنه ينصرف على من ذهل عن النص، أو إجتهد فيما

(١) المستصفى ٢/٣٦٣، المنخول ص ٤٥٥، كشف الأسرار ٤/٢٧، شرح اللمع ٢/٤٣٨.
(٢) رواه البخاري، كتاب الاعتصام بالسنة، باب أجر الحاكم إذا إجتهد فأصاب أو أخطأ.

لا يسوغ الإجتهاد فيه من القطعيات فيما خالف الإجماع، فإن مثل هذا، إن اتفق له الخطأ فيه فسخ حكمه أو أبطلت فتواه، وهو الذي يصح عليه إطلاق الخطأ. وأما من إجتهد في قضية ليس فيها نص ولا إجماع فلا يطلق عليه لفظ الخطأ[1].

الثاني: ذهبت طائفة إلى القول بأن كل مجتهد مصيب، وأصحاب هذا القول يرون أن الحق في واحد، ولكن الله تعالى لم يكلفنا إصابته، وإنما كلفنا بالإجتهاد في طلبه، فكل من اجتهد في طلبه فهو مصيب. قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي[2]: وهو إختيار أبي العباس بن سريج.

وهؤلاء الذين قالوا: إن كل مجتهد مصيب قالوا: المجتهد لا يكون على خطأ، وكرهوا أن يقال للمجتهد إنه أخطأ، لأن الخطأ يراد به الإثم، فكل مجتهد مصيب غير خاطىء. وعند هؤلاء لفظ الخطأ كلفظ الخطيئة، فالخطأ الفعل غير العمد والخطيئة الذنب، قالوا: والخطأ والإثم متلازمان. قال الغزالي[3]: والذي نختاره أن الإثم والخطأ متلازمان فكل مخطىء آثم، وكل آثم مخطىء، ومن انتفى عنه الإثم إنتفى عنه الخطأ.

وهؤلاء يقرون بأن المجتهد المستدل العاجز عن إصابة الحق قد يخفى عليه بعض العلم الذي عجز عنه، ولكن هذا الذي عجز عنه لا يسمونه خطأ، لأنه لم يؤثر به، وقد يسمونه خطأ إضافياً، بمعنى أنه أخطأ شيئاً لو علمه لكان عليه أن يتبعه.

سبب الإختلاف: وسبب الإختلاف في هذين القولين إنما هو الإشتباه الكائن في لفظة مصيب ولفظة مخطىء، فإن قولنا: كل مجتهد مصيب، يحتمل أن يعني به أن المجتهد معذور في إجتهاده، ولا يلحقه إثم، لأنه اتقى الله ما استطاع، فالمراد بالمصيب هنا المطيع، وهذا مطيع لله ورسوله فإن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها، وهذا عاجز عن معرفة الحق في نفس الأمر فسقط عنه الإثم،

(١) فتح الباري ١٣/٣٢٠، التلخيص ٣/٣٤٢.
(٢) شرح اللمع ٢/٤٣٩.
(٣) المستصفى ٢/٣٥٧.

وقد ترد الإصابة بمعنى المطابقة للحق في نفس الأمر، فالمصيب ليس إلا واحداً، فإن الحق في نفس الأمر واحد، وأما القول بأن كلهم مصيب للحق في نفس الأمر، فهذا المعنى قد عقدنا له مسألة مستقلة، وليس هو المراد هنا، ولهذا نسب إلى الشافعي في هذه المسألة قولان. وكذلك المالكية والحنفية.

ثم «الخطأ» فيه إلتباس أيضاً، فإن أريد بالخطأ الإثم فليس المجتهد بمخطىء، بل كل مجتهد مصيب، لأن شرط الإثم التمكن من معرفة الحق، فإذا لم يتمكن من معرفته فلا يكون شرط الإثم موجوداً فيه. فقولنا كل مجتهد مصيب، بمعنى أنه مطيع لله، فاعل ما أمره الله به وإذا أريد بالخطأ الخطأ في الاستدلال، بمعنى أنه لم يستدل بالدليل الذي يوصله إلى نفس الحق فلا ريب أنه أخطأ هذا الاستدلال الموصل إلى الحق والمخطىء كذلك قد يكون عين الآثم ويستحق صاحبه العقاب، وقد يكون عين الذي لم يصادق الحق، وإن لم يكن مذنباً فإذا تبين لنا وجه الالتباس في هذه الألفاظ، فإنه يزول كثير من تضارب الأقوال وتشابكها فيما يعرضه الأصوليون من الأقوال المختلفة في هذه المسألة.

الثالث: وهذا القول هومذهب جمهور أهل العلم، وهو قول الصحابة والأئمة الأربعة أن المصيب واحد، وأن جميعهم مخطىء إلا ذلك الواحد، فإن اجتهد النظار في مسألة على أقوال فالحق في أحدها ـ وإن لم يتعين ـ فهو عند الله متعين. وهذا القول هو قول جميع الصحابة، فإنهم كانوا ينكرون على بعضهم في الفتاوى، ولا يعلم أن أحداً منهم قال لمخالفه قد أصبت فيما خالفتني فيه. وهو قول جميع التابعين والأئمة الأربعة فيما حكاه المزني عنهم[1].

قال ابن التلمساني[2]: ومختار المحصلين ما نقله الشيرازي عن جمهور أصحاب الشافعي: أن لله تعالى في الواقعة حكماً، وأن عليه دليلاً ظنياً، وأن

---

(١) التبصرة، ص٤٩٨، شرح اللمع ص٤٣٧، البحر المحيط ٣/٣٦٣/أ.
(٢) شرح المعالم ٤/١٦١٩.

المجتهـد مكلف بـإصـابتـه، وأن المصيب واحـد، وأن الإثم محطوط عن المخطىء، وأنه لا ينقض حكمه إن لم يخالف قياساً جلياً.

قلت: وقوله وأن على الحكم دليلاً ظنياً ليس بصـواب، لأنا قـد بينا في مسألة هل مسائل الفقه وأصوله ظنية، أن الله سبحانه نصب على الأحكام أدلة، من عرفها أفادته اليقين، والناس يتفاوتـون في فهم النصوص والإستنبـاط منها، فرب مسألة يراها شخص أنها ظنية وهي عـند غير قطعية، كأخبار الآحاد، فإنها عند أهلها من المحدثين والذين لهم بصيرة بالنصوص النبـوية تفيـدهم اليقين. وأما قوله «أن المجتهد مكلف بإصابة الحكم فإنا لا نقول بذلك وإنما نقول: إن لكل مسألة حكم معين يعلمه الله، كلف المجتهد طلبه، فإن أصابه فله أجـران وإن أخطأه فله أجر على اجتهاده».

المسألة الثالثة والخمسون:
هل كل مجتهد مصيب في الأصول؟

يكاد يجمع الأصـوليـون على تقسيم الـدين إلى مسائـل أصول ومسـائل وفروع وجعلوا مسائل الأصول قطعية ومسائل الفروع ظنية.

وبنوا على هذا التقسيم الفرق بين الناظر في المسائـل والأحكام العقليـة القطعية التي سموها أصول، وبين الناظر في المسائل العملية الفروعية، فخصوا الإجتهاد والنظر في أصول الدين بأمور:

أن يكون المصيب فيها واحد.

وأن الظن والتقليد فيها غير معتبر.

وأن العاجز عن معرفة الحق في هذه المسائل غير معذور.

وأن المخطىء فيها آثم.

ثم ذكروا أن سبب تخصيص المسائل العلمية التي هي أصول بهذه الأمور، هو أن المخطىء في المسائل العملية التي هي فروع إنما يعذر لأنه إذا حكم بغير حكم الله المقرر في نفس الأمر فقد أضاف إلى الله تعالى ما هو جائز عليه، فإن الله تعالى يجوز عليه أن يكون في شرعه التحليل بدل التحريم.

قالوا: وأما المخطىء في الأصول، فإنه يُجَوِّز على الله تعالى ما هو مستحيل عليه، وهو قدح في الربوبية[1].

وقال الشيخ أبو إسحاق[2]: إن المسائل القطعية عليها أدلة موجبة للعلة قاطعة للعذر فلم يجز أن يكون كل مجتهد فيها مصيباً، والفروع يجوز ورود الشرع بكل واحد من الحكمين المتضادين، فجاز أن يجعل كل واحد من المجتهدين مصيباً فيما أداه إليه إجتهاده، وفي القطعيات لا يجوز ورود الشرع على وجهين متضادين لأن الشرع لا يرد بمستحيلات العقول.

وبناءً على هذه الأسباب التي قيلت في تبرير هذا التقسيم ذهب عامة أهل الأصول إلى تخطئة عبيد الله بن الحسن العنبري قاضي البصرة في قوله: كل مجتهد ناظر في الأصول مصيب.

وأول من صرح بهذه التفرقة ـ فيما نعلم ـ بين مسائل الأصول وبين مسائل الفروع من متكلمة الإثبات القاضي الباقلاني[3]، ثم جرى على هذا القول معظم المصنفين في أصول الفقه، إن لم يكن كلهم، متابعة للقاضي، وهذا التقسيم لم يكن معروفاً زمن الصحابة والتابعين، ولم يفرق أحد من السلف والأئمة بين أصول الدين وفروعه، وإنما ظهر هذا التقسيم من جهة المعتزلة، وأخذه عنهم الباقلاني، وأدخله في أصول الفقه.

وأورد إمام الحرمين في تلخيصه لتقريب الباقلاني قول القاضي في الفرق بينهما، ثم قال أي الباقلاني: فإذا عرفت ما هو الأصل فلا تقل فيما هذا سبيله:

---

(١) نفائس ٣/٤/١٢٧٦.
(٢) شرح اللمع ٢/٤٣٤.
(٣) التلخيص ٣/٣١٨.

إن كل مجتهد مصيب بل المصيب واحد، ومن عداه جاهل مخطىء: قال: وهذا ما صار إليه كافة الأصوليين إلا عبيد الله بن الحسن العنبري فإنه ذهب إلى أن كل مجتهد مصيب في الأصول كما أن كل مجتهد مصيب في الفروع، ويقولون أن السمع قد دل على ذلك.

ومعظم الأصوليين ـ من المتكلمين والفقهاء يؤثمون المجتهد المخطىء في القطعيات.

قال الزركشي[1]: وأما المخطىء في الأصول فلا شك في تأثيمه وتفسيقه وتضليله واختلف في تكفيره ـ وللأشعري قولان. وأما صاحب كشف الأسرار، فقال: أن أصول الدين ألحق فيها واحد بالإجماع، والمخطىء فيها كافر إن كان على خلاف ملة الإسلام، ومضلل ومبتدع إن لم يكن كأصحاب الأهواء من أهل القبلة[2].

وأنكروا على عبيد الله بن الحسن العنبري قاضي البصرة قوله: أن كل مجتهد ناظر في الأصول فهو مصيب[3] غير آثم. وزعموا أن قوله هذا يقتضي تصحيح القولين المتناقضين، فردوا قوله وادعوا أنه محجوج بالإجماع قبله.

وما ذكره العنري في التسوية بين المخطىء في الأصول وبين المخطىء في الفروع إنما هو التسوية في رفع الإثم لا التسوية في صحة القولين المتناقضين.

قال شارح البزدوي[4]: ولم يرد بقوله «مصيب» أن ما اعتقده كل مجتهد في المسائل الكلامية مطابق للحق. . . قال: وإنما أريد به نفي الإثم والخروج عن عهدة التكليف. اهـ والقولان المتناقضان لا يمكن أن يكونا صادقين

---

(١) البحر المحيط ٣/١٨٩ ب.

(٢) كشف الأسرار ٢/١٧، الملل والنحل للشهرستاني ١/٢٠٢.

(٣) البحر المحيط ٣/١٨٩/أ، المستصفى ٢/٣٥٩، الأحكام للآمدي ٤/١٥٤ كشف الأسرار ٤/١٧.

(٤) كشف الأسرار ٤/١٧، الفتاوى ١٩/١٣٨، التمهيد لأبي الخطاب ٤/٣٠٧، ٣٠٨.

مطابقين، ومن حكى عن العنبرى هذا القول فقد حكى عنه الباطل بحسب توهمه.

وبسبب هذه الشناعة المنسوبة للعنبري في تصويب الأقوال المتناقضة للمجتهد، قام بعض الأصوليين بالرد على العنبري، وإبطال مذهبه، وما قام به هؤلاء من الرد والإعتراض حسن في ذاته، وإن كان هذا القول المنسوب للعنبري بتصحيح الأقوال المتناقضة لا قائل به.

وأما إنكارهم على العنبري في تسويته بين الأصول والفروع في رفع الإثم عن الخطأ خطأ في حد ذاته ومخالف لإجماع الصحابة والتابعين، لأن سلف الأمة كلهم وأئمة الفتوى كأبي حنيفة والشافعي والثوري وداود بن علي وغيرهم لا يؤثمون مجتهداً مخطئاً لا في المسائل الأصولية ولا في المسائل الفروعية بل يعذرون المجتهد المخطىء في العقائد وغيرها[1]، فما ادعوا فيه من إجماع على تكفير وتخطئة المخطىء في الأصول، هو قول مخالف للقول المعروف عن الصحابة، والأدلة الثابتة عن الصحابة والسلف في أنهم لا يكفرون ولا يفسقون ولا يؤثمون أحداً من المجتهدين المخطئين لا في مسألة علمية ولا مسألة عملية.

قال ابن حزم[2]: لا يكفر ولا يفسق مسلم بقول قاله في إعتقاد أو فتيا، وأن كل من اجتهد في شيء من ذلك فدان بما رأى أنه الحق، فإنه مأجور على كل حال: إن أصاب الحق فأجران، وإن أخطأ فأجر واحد. وهذا قول ابن أبي ليلى وأبي حنيفة والشافعي وسفيان الثوري وداود بن علي رضي الله عن جميعهم، وهو قول كل من عرفنا له قولاً في هذه المسألة من الصحابة رضي الله عنهم ما نعلم في ذلك خلافاً أصلاً.

وقد اختلف السلف في بعض مسائل الأصول، ولم ينقل عن أحد منهم أنه كفر الآخر، فقد نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما إثبات رؤية محمد ﷺ

---

(١) الفصل ٣/٢٩١ - ٢٩٢.
(٢) الفصل ٣/٢٩١ - ٢٩٢.

لربه، وأنكرت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها ذلك[1]، واحتجت بقوله تعالى **﴿لا تدركه الأبصار﴾** سورة الأنعام/١٠٣، وبقوله سبحانه **﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب﴾** سورة الشورى/٥١.

وجاءت الأحاديث والآثار بأنه ﷺ أعرج به إلى السماء، وأنكرت عائشة وغيرها أن يكون الإسراء والمعراج إلا بروحه فقط لا ببدنه كما اتفق عليه سائر الصحابة وأنكرت عائشة رضي الله عنها أن يكون الميت يسمع نداء الحي لاعتقادها أن قوله سبحانه **﴿ إنك لا تسمع الموتى﴾** يدل على ذلك، وأنكر بعض السلف بعض الأحرف من القراءات السبعة المتواترة لأن النقل المتواتر لم يثبت عندهم. ولم يسمع من أحد أنه قال بتكفيره هؤلاء الذين أخطأوا في اجتهادهم.

وأنكر بعض السلف صفة العجب التي أثبتها النبي ﷺ لربه والتي وصفها الله بها نفسه في قوله تعالى: **﴿بل عجبت ويسخرون﴾** بضم التاء من عجبت وهي قراءة حمزة والكسائي من السبعة.

قال ابن الجوزي: وقد أنكر هذه القراءة قوم، منهم شريح القاضي، فإنه قال: إن الله لا يعجب إنما يعجب من لا يعلم، فاعتقد أن العجب إنما يكون من جهل السبب، والله منزه عن الجهل.

فشريح أنكر قراءة ثابتة متواترة، وأنكر صفة دل عليها الكتاب والسنة، ولكن لما كان خطؤه في هذه الأصل عن تأويل ـ لم يكفره التابعون، بل اتفقوا على أنه إمام من الأئمة ـ قال الزجاج: وإنكار هذه القراءة غلط، لأن العجب من الله خلاف العجب من الآدميين[2]. وقال الأعمش، سليمان بن مهران، ذكرت لإبراهيم النخعي قول شريح: إن الله لا يعجب من شيء، إنما يعجب من لا يعلم. فقال إبراهيم: إن شريحاً كان يعجبه رأيه، إن عبد الله بن مسعود كان أعلم من شريح، وكان عبد الله يقرؤها «**بل عجبت**»[3].

---

(١) أنظر الشريعة الأجري، باب ذكر ما خص الله عز وجل به النبي ﷺ من الرؤية لربه ص ٤٩١، سنن الترمذي، أبواب التفسير، سورة الأنعام قوله تعالى «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار».

(٢) زاد المسير ٧/ ٥٠.

(٣) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٥٩٩، ٦٠٠.

قال ابن قتيبة في مختلف الحديث: إن العجب والضحك ليس على ما ظنوا، وإنما هو على «حلّ عنده كذا بمحل ما يعجب منه، وبمحل ما يضحك منه»[1].

والله سبحانه وتعالى غفر لهذه الأمة الخطأ والنسيان، ولم يأت نص يفرق بين خطأ وخطأ، بل قوله سبحانه، ﴿**وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به**﴾ سورة الأحزاب/ ٥، وقوله سبحانه ﴿**ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا**﴾ سورة البقرة/ ٢٨٦ عام عموماً محفوظاً.

فمن أخطأ في الأصول بعد إجتهاده واستفراغ وسعه فالإثم عنه مرفوع، وقد ثبت في الصحيح أن الرجل الذي لم يعمل خيراً قط، أمر أهله أن يحرقوه إذا مات ثم يطحنوه ويَذُرّوا رماد رفاته في الريح ـ قال الرجل: فوالله لئن قدر الله علي ليعذبني عذاباً ما عذبه أحد، فلما مات فعل به ذلك، فأمر الله الأرض فقال: أجمعي ما فيك منه، ففعلت، فإذا هو قائم، فقال: ما حملك على ما صنعت؟ قال: يا رب خشيتك فغفر له[2].

فهذا الرجل اجتهد أن يفوت من قدرة الله، ظناً منه أن الله قد لا يقدر على جمعه، فقد جاء في رواية كما قال أبو سليمان الخطابي أنه قال: «لعلي أضل الله أي لعلي أفوته، يقال: ضل الشيء إذا فات وذهب، ومنه قول الله عز وجل: ﴿**قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى**﴾ سورة طه/ ١٠ أي لا يفوته.

فهذا لما كان مؤمناً بالله وباليوم الآخر وجهل أن الله على كل شيء قدير غفر الله له جهله. والإيمان بأن الله على كل شيء قدير أصل عظيم من أصول الإيمان. ومع ذلك، لما ظن هذا جهلاً منه أنه بصنيعه ذلك، قد لا يقدر الله على جمعه غفر الله له بما كان منه من الإيمان بالله واليوم الآخر. قال الخطابي:

---

(١) تأويل مختلف الحديث ص ٢٦١.

(٢) رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة، وحذيفة بن اليمان في كتاب الأنبياء فتح الباري ٦/ ٥١٤، ورواه مسلم في كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه.

وقد يسأل عن هذا، فيقال: كيف يغفر له وهو منكر للبعث والقدرة على إحيائه وإنشائه؟ فيقال إنه ليس بمنكر، إنما هو رجل جاهل ظن أنه إذا فعل به هذا الصنيع ترك، فلم ينشر ولم يعذب، ألا تراه يقول فجمعه فقال له: لم فعلت ذلك؟ فقال: من خشيتك، فقد بين أنه رجل مؤمن بالله عز وجل، فعل ما فعل خشية من الله عز وجل إذا بعثه إلا أنه جهل فحسب أن هذه الحيلة تنجيه مما يخافه[1]. وما قاله الخطابي عن هذا الرجل فصحيح، فإنه كان مؤمناً بقدرة الله تعالى، ومؤمناً بالمعاد، ولكن كان إيماناً مجملاً، فظن أن تحريقه يمنع من الإعادة، ولو كان هذا بلغه من العلم أن الله يعيده ـ وإن حرق ـ كما بلغه أنه يعيد الأبدان لم يفعل ذلك.

قال ابن تيمية[2]: والخطأ في دقيق العلم مغفور للأمة، وإن كان ذلك في المسائل العملية[3]، ولولا ذلك لهلك أكثر فضلاء الأمة. قال: فالفاضل المجتهد في طلب العلم، بحسب ما أدركه في زمانه ومكانه، إذا كان مقصوده متابعة الرسول بحسب إمكانه، هو أحق بأن يتقبل الله حسناته ويثيبه على اجتهاداته، ولا يؤاخذه بما أخطأه تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿**ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا**﴾سورة البقرة/٢٨٦.

والسبب الذي أوقع بعض الأصوليين في هذا الخطأ هو التفرقة بين الدليل والأمارة وبين القطعيات والظنيات، أو الأصول والفروع. والصحابة والتابعون، وأهل العلم من السلف لا يفرقون بينهما. والحكم الشرعي قد يكون عليه دليل قطعي، ويخطىء فيه المجتهد، وتارة لا يكون الدليل قطعياً، وكون المسألة مختلف فيها فلا يمنع أن يكون دليلها قطعياً، ويكون من خالفه لم يبلغه أو لم يفهمه، أو ذهل عنه.

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٦٥٥، ٦٥٦، الفصل لابن حزم ٣/٢٩٦.

(٢) درء تعارض النقل ٢/٣١٥، الفتاوى ١١/٤٠٧. ٤١٣، ٢٣/١٤٦.

(٣) هكذا في النسخة والصواب والله أعلم. العلمية، لأن إنكار المسائل العملية قد تحصل كثيراً، وهو المسمى باختلاف الفقهاء ولكن المسائل العلمية هي المسائل الإعتقادية التي يقال لها الأصول، وجمهور المتأخرين لا يقبلون فيها الخلاف.

ثم إن تفريق المتكلمين بين مسائل الأصول وبين مسائل الفروع، وتسمية الأولى يقينية والثانية ظنية تفريق حادث، أحدثه المعتزلة والجهمية.

ثم إنتقل هذا القول إلى أقوام تكلموا في أصول الفقه ولم يعرفوا حقيقته وما يترتب عليه من أمور باطلة[1].

وليس على هذا التقسيم دليل لا من كتاب ولا من سنة، ولا قاله أحد من السلف والأئمة. وهو باطل، فإن هؤلاء المفرقين بين الأصول والفروع لم يجعلوا لهذا التقسيم فوارق صحيحة تميز بين النوعين بل ذكروا ثلاثة فروق أو أربعة كلها باطلة فمنهم من قال: مسائل الأصول هي العلمية الإعتقادية التي يطلب فيها العلم والاعتقاد فقط، ومسائل الفروع هي العملية التي يطلب فيها العمل[2]. وهذا فرق باطل فإن المسائل العملية فيها ما يكفر جاحده مثل وجوب الصلاة الخمس والزكاة وصوم شهر رمضان، وتحريم الزنا والربا والظلم والفواحش وفي المسائل العلمية ما لا يأثم المتنازعون فيه، كتنازع الصحابة هل رأى محمد ربه؟ وكتنازعهم في بعض النصوص هل قاله النبي ﷺ أم لا؟ وما أراد بمعناه؟ وكتنازعهم في بعض الكلمات هل هي من القرآن أم لا؟ فليس في هذا تكفير ولا تفسيق. والمسائل العملية التي فيها عمل وعلم، إذا كان الخطأ مغفوراً فيها فالتي فيها علم بلا عمل أولى أن يكون الخطأ فيها مغفوراً.

ومنهم من قال: المسائل الأصولية هي ما كان عليها دليل قطعي، والفرعية ما ليس عليها دليل قطعي. وهذا الفرق خطأ أيضاً فإن كثيراً من المسائل العملية عليها أدلة قطعية عند من عرفها، وغيرهم لم يعرفها. وفيها ما هو قطعي بالإجماع كتحريم المحرمات الظاهرة، ووجوب الواجبات الظاهرة، ثم لو أنكرها الرجل بجهل أو تأويل لم يكفر حتى تقام عليه الحجة، كالجماعة الذين إستحلوا شرب الخمر على عهد عمر ورأوا أنها حلال، لم يكفرهم الصحابة حتى بينوا لهم خطأهم فتابوا ورجعوا. وقد كان على عهد النبي ﷺ طائفة أكلوا

---

(١) ابن تيمية - منهاج السنة ٣/٢١، الفتاوى ١٣/١٢٦.

(٢) شرح اللمع ٢/٤٣٤ - ٤٣٥.

بعد طلوع الفجر حتى تبين لهم الخيط الأبيض من الخيط الأسود، ولم يؤثمهم النبي ﷺ فضلاً عن تكفيرهم، وخطؤهم قطعي.

ومنهم من فرق فقال: المسائل الأصولية هي المعلومة بالعقل، فكل مسألة علمية إستقل العقل بدركها فهي من مسائل الأصول التي يكفر أو يفسق في نفسها. والمسائل الفروعية هي المعلومة بالشرع ومثلوا للأول بالصفات والقدر، وللثاني بالشفاعة وخروج أهل الكبائر من النار.

وأجيب عن هذا الفرق بأن ما قالوه بالضد أولى، فإن الكفر والفسق أحكام شرعية ليس ذلك من الأحكام التي يستقل بها العقل. فالكافر من جعله الله ورسوله كافراً، والفاسق من جعله الله ورسوله فاسقاً، كما أن المؤمن والمسلم من جعله الله ورسوله مؤمناً ومسلماً، وكذلك العدل، والمعصوم والسعيد، والشقي والواجب هي صفات لا تستحق إلا بوصف الله ورسوله، وكذلك المستحقون لميراث الميت إنما إستحقوا ذلك عن جعل الله ورسوله لهم وارثين، والمستحق للفيء والخمس عن جعله ورسوله مستحقاً لذلك. فهذه المسائل كلها ثابتة بالشرع.

وأما الأمور التي يستقل بها العقل هي التي تمثل الأمور الطبيعية مثل كون هذا المرض ينفع فيه الدواء الفلاني، فإن مثل هذا يعلم بالتجربة والقياس وتقليد الأطباء، وكذلك مسائل الحساب والهندسة ونحو ذلك، فهذا مما يعلم بالعقل. وكذلك مسألة الجوهر الفرد، وتماثل الأجسام وإختلافها، وجواز بقاء الأعراض وإمتناع بقائها فهذه ونحوها تعلم بالعقل، إذا كان كذلك فكون الرجل مؤمناً وكافراً وعدلاً وفاسقاً من المسائل الشرعية لا من المسائل العقلية، فكيف يكون من خالف ما جاء به الرسول ﷺ ليس كافراً، ومن خالف ما ادعى غيره أنه معلوم بفعله كافراً، وهل يكفر أحد بالخطأ في مسائل الحساب والطب؟

فمن قال: إن المخطىء في مسألة قطعية أو ظنية يأثم فقد خالف الكتاب والسنة والإجماع القديم.

وأيضاً فكون المسألة قطعية أو ظنية ليس هو صفة ملازمة للقول المتنازع

فيه بل هو أمر إضافي بحسب حال المعتقدين، فإن الإنسان قد يقطع بأشياء علمها بالضرورة أو بالنقل المعلوم صدقه عنه، وغيره لا يعرف ذلك قطعاً ولا ظناً. وقد يكون الإنسان ذكياً سريع الإدراك وآخر بخلافه ويتفاوتون فيعرف الأول معنى الحق ويقطع به ما لا يتصوره الثاني ولا يعرفه. فالقطع والظن يكون بحسب ما وصل إلى الإنسان من الأدلة وبحسب قدرته على الإستدلال[1].

قال ابن محمد بن حزم: ولا فرق في هذه الأحكام بين الخطأ في الإعتقاد في أي شيء كان من الشريعة وبين الخطأ في الفتيا في أي شيء كان[2].

المسألة الرابعة والخمسون:
هل الحكم في حق كل شخص ما أدى إليه اجتهاده؟

هكذا ترجمنا لهذه المسألة ولم نقل، هل كل مجتهد مصيب؟ كما هو الشائع في إستعمال بعض الأصوليين لفهرستها. وما اخترنا هذا العنوان الذي كتبناه لمجرد المخالفة، ولكن الترجمة الشائعة فيها إحتمال يؤدي إلى اللبس لأن المصيب قد يكون بمعنى غير الآثم، وقد يكون بمعنى الذي أصاب الحق، فتحاشينا ذلك التعبير المحتمل إلى ما لا احتمال فيه.

وأصل هذا القول وهو «كل مجتهد حكم الله في حقه ما توصل إليه بنظره» مبني على أن الفقه من باب الظنون لا من باب العلوم، ومقتضى ذلك أن الواجب على المجتهد إتباع الظن، وهذا ما قاله المعتزلة وغيرهم من المتكلمين[3]. فإنهم جعلوا علم الكلام من العلوم وجعلوا مسائله قطعية، وأما الفقه وكذلك أصوله عند بعض متكلمة الإثبات فمسائله ظنية، فكان من ذلك

---

(١) ابن تيمية ـ منهاج السنة ٢٢/٣.
(٢) الفصل ٣٠١/٣.
(٣) أنظر المستصفى ٣٦٥/٢، ٣٦٦، التلخيص ٣١٨/٣، وانظر المسألة الأولى من هذا الكتاب.

أنهم لم يجعلوا لله في الأحكام حكماً معيناً، حتى ينقسم المجتهد إلى مصيب ومخطىء، فقالوا: المصيب في أصول الدين واحد وأما الفروع ففيها كل مجتهد مصيب.

قال الغزالي[1]: والذي ذهب إليه محققوا المصوبة أنه ليس في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين يطلب بالظن، بل الحكم يتبع الظن، وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه، قال: وهو المختار، وإليه ذهب القاضي الباقلاني.

وهذا خطأ في القول، وقد بينا فساده في مسألة «هل الفقه من باب الظنون» وذكرنا أن المجتهد إنما يعمل بما يوجب العلم بالرجحان لا بنفس الظن؛ لأن إتباع الظن مذموم منهي عنه.

وحقيقة مذهب من يقول: إن كل مجتهد مصيب، إن الحق الذي يطلبه المجتهد ليس بواجب العثور عليه، وإنما الواجب الإجتهاد، فمتى وجد المجتهد ظناً في نفسه فحكم الله في حقه اتباع هذا الظن، بل جعل القرافي وغيره ما استحله المجتهد بناء على أمارة شرعية حلالاً حلاً شرعياً.

قال القرافي[2]: إن الإجماع قد انعقد على أن كل مجتهد إذا استفرغ جهده في طلب الحكم الشرعي، وغلب على ظنه حكم، فهو حكم الله تعالى في حقه وحق من قلده إذا حصل له سببه.

وقال[3]: إن الأمارة وإن إختلف فيها ـ أي في دلالتها ـ فالفتيا بناء عليها كالفتيا بالحكم المختلف فيه. فحكم الله تعالى في حق كل مجتهد ما أدى إليه إجتهاده في المدرك المختلف فيه، والحكم المختلف فيه.

---

(١) المستصفى ٢/٣٦٣، شرح المعالم ٤/١٦١٤، الأحكام للآمدي ٤/٢٤٦، كشف الأسرار ٣/١٨.

(٢) نفائس الأصول ١/١/٦٧، ٧٥.

(٣) نفائس الأصول ١/١/٧٤.

وقد صرح في مبحث الإجتهاد أنه ليس في نفس الأمر دليلاً للمجتهد بطلبه، بل الدليل ما يخلقه الله تعالى في جاري عادته في ذهن المجتهد عقيب أو متراخياً عنه[1].

قال[2]: واعلم أنك إذا لاحظت مسألة القبلة والأواني والإجتهاد فيها، ومسألة الميتة وكونها حلالاً حراماً لشخصين باعتبار صفتين، وأن الصفتين كالظنين في المجتهدين، ولاحظت أن من وجد جِلاباً - أي ماء ورد - فظنه خمراً، فإنه يحرم عليه بالإجماع حتى يطلع عليه، أو خمراً يظنه جلاباً فإنه مباح له بالإجماع حتى يطلع على كونه خمراً، أو أجنبية يظنها إمرأته ، أو إمرأته يظنها أجنبية ونحو ذلك من الصور والنظائر، فإن الأحكام فيها ثابتة لما في النفوس دون ما في نفس الأمر.

وهذا القول الذي ذهب إليه القرافي متابعة للقاضي أبي بكر هو مذهب المعتزلة كما أشار إلى ذلك صاحب كشف الأسرار بقوله[3]: كل من قال: كل مجتهد مصيب، مثل عامة الأشعرية والقاضي الباقلاني والغزالي والمزني وبعض متكلمي أهل الحديث، وكثير من المعتزلة. . . إلى أنه لا حكم لله تعالى فيها قبل الإجتهاد، بل الحكم فيها تابع لظن المجتهد حتى كان حكم الله تعالى في حق كل مجتهد ما أدى إليه إجتهاده. اهـ. وأصل القول بأن حكم الله على كل مجتهد ما غلب على ظنه للمعتزلة لأنهم يقولون؛ إن كل مجتهد مصيب اجتهاداً وحكماً[4].

وأنكر إمام الحرمين هذه المقالة ورد على القاضي بقوله: إن عنيت بالتصويب، وجوب العمل عليهما، على وفق ظنهما فهذا مسلم، وإن عنيت به رفع الإجتهاد، وإثبات الخيرة وإعتقاد التسوية بين التحليل والتحريم، فهذا أمر

---

(١) النفائس ٣/٤/١٢٧٢.
(٢) نفائس ١/١/٧٨.
(٣) كشف الأسرار ٣/١٨.
(٤) التلخيص ٣/٣٢٦.

يناقض الشريعة على القطع، وهذا معلوم على الضرورة بالبديهة، وإن عنيت به أن لا حكم لله تعالى في الوقائع على التعيين، فهذا أيضاً جحد. لأن الطلب لا يستقل بنفسه، ولا بد له من مطلوب ويستحيل فرض طلب لا مطلوب له. . . ثم قال: إذا ثبت هذا، وتقرر أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله، فنقول: المجتهد مصيب من حيث عمل بموجب الظن بأمر الله، مخطىء إذا لم يُنْهِ إجتهاده إلى منتهى حَصْل العثور على حكم الله في الواقعة، قال: وهذا هو المختار[1].

والقول بأن كل مجتهد مصيب، وأن الحكم يتبع الظن مبني على أصل فاسد، وهو أنه ليس في الباطن حكم مطلوب بالإجتهاد وله دليل عليه، بل ليس هناك إلا الظن الذي في نفس المجتهد وكل مجتهد يقول برأيه ما أداه إليه اجتهاد. وهذا قول مخالف لما كان عليه القرون الفاضلة وتابعوهم، فهؤلاء يقولون: ليس في الباطن حكم مطلوب بالإجتهاد، وهذا خطأ. بل هناك حكم لله في الباطن، وهو ما جاء به النص، أو الدلالة منه، ولكن لا يجب على المجتهد أن يعمل به حتى يتمكن من معرفته. قال ابن حزم[2]: إن كانوا يعنون بالإجتهاد أن يقول برأيه ما أداه إليه ظنه، فهذا باطل لا يحل أصلاً في شيء من الدين، وإيقاع لفظة الإجتهاد على هذا المعنى باطل في الديانة، وباطل في اللغة وتحريف للكلم عن مواضعه.

فالحاكم والمفتي والمجتهد إذا أخطأوا في القبلة والأواني، وكذلك من شرب الخمر يظنه عَصيراً، ومن واقع أجنبية يظنها زوجته، فأفعال هؤلاء لا يصح أن توصف بالصحة والحل والإباحة بناء على أن الأحكام تتبع ما في النفوس لا ما في نفس الأمر.

والله سبحانه لم يأمر هذا المجتهد أو القاضي أن يعمل بعين هذا الاعتقاد، بل أمره أن يقبل شهادة العدل، وأن يتوجه إلى الكعبة وأن يتوضأ بالماء الطاهر، ولا طريق له في أداء هذا الأمر إلا باعتقاده، لم ينهه، سبحانه، عن العمل بالاعتقاد

(١) البرهان ٢/١٤٢٤، ١٤٢٥.
(٢) الأحكام ٥/٨٣.

الذي يؤدي به المأمور به، لأن المكلف لا يقدر على الإمتثال إلا بفعله واجتهاده في ذلك المعين فصار ممتثلاً بإعتقاده، لا لإقتضاء الشارع له، بل لعجز العبد عن غيره، فإذا اجتهد ولم يكن في قدرته أن يعلم الباطن لم يكن مأموراً به مع العجز، ولكن هو مأمور به، وهو حكم الله في حقه بشرط أن يتمكن منه .

فالدلالة والأمارة إذا حكم بمقتضاها ثم تخلفت في الباطن، لم يكن مأموراً بعينها فقط، والشارع لم يأمره في الحقيقة باستعمال هذا الإعتقاد المخطىء قط، وإنما هو مأمور بالإجتهاد، فإذا كان إجتهاده إقتضى أن يصلي لغير القبلة، أو أداه اجتهاده إلى أن يحكم بشهادة شاهدي زور، أو أداه إجتهاده إلى التطهر من إناء نجس، أو شرب بالإجتهاد خمراً، فعليه أن يعمل بهذا الإجتهاد، لا لأنه أمر بهذه الأفعال، بل لأن الله سبحانه أمره أن يعمل بما يقتضيه إجتهاده وبما يمكنه معرفته، وهو لم يقدر إلا على ذلك فهو مأمور به من جهته أنه مقدوره لا من جهة عينه.

وبهذا يظهر بطلان قول القرافي أن من شرب خمراً يظنه جلاباً أو وطىء إمرأة أجنبية يظنها زوجته إن ذلك الفعل حلال له معللاً ذلك بأن الحكم تابع لما في النفوس. وهذا كلام ظاهر فساده؛ لأن حكم الله الذي هو التحريم، والحرمة التي هي صفة الفعل ثابتة في نفس الأمر - وإن لم يعلم المكلف بالتحريم - ولكن إنتفاء التحريم في حق المعين الذي فعل الشيء المحرم ظاناً أنه حلال إنما هو لفوات شرط العقاب أو لوجود مانع فيه. فإن المفاسد في الأفعال المحرمة ثابتة وإن لم يدر الفاعل كما قررنا ذلك في مسألة صفات الفعل، فمن شرب الخمر وهو لا يعلم أنها خمر فضررها في زوال العقل وتوابعه ثابتة في حقه وإن لم يعلم، ولكن العقوبة في الدنيا والعقوبة في الآخرة مشروطة بقيام الحجة عليه. وجهل المكلف لا يكون سبباً للاباحة بل غايته أنه سبب للعذر.

فمثل هذه التصرفات التي تكون منافية لظواهر الأحكام في الأفعال، ويظنها المجتهد أنها حلال لا يقال عنها: إنها حلال في حق المجتهد، أو يعطى لها حكم الإباحة، لأن الحل والإباحة حكمان شرعيان لا يستعملان إلا فيما

استعمله الشارع، ولكن يقال عنها: إنها مما عفا الله عنها، فلا يؤاخذ المتصرف المخطىء ولا المجتهد المخطىء فيها لأنه من الخطأ الذي عفا الله عنه والتكليف مشروط بالتمكن من العلم، والقدرة، فلا يكلف العاجز عن العلم ما هو عاجز عنه، فكل من استحل شيئاً لم يعلم أن الله حرمه فهو عفو، لأنه لما لم يعلم السبب الموجب للتحريم كان بمنزلة من لم يبلغه خطاب الشارع. كلاهما عادم للعلم بما يدل على التحريم ومثل هذا قد عفا الله عنه، إلا أن الله أباح له إباحة شرعية بمعنى أنه أذن له في ذلك، وكون الشخص شرب الخمر يظنه جلاباً لا يوجب أن يكون مباحاً له، كما أن من لم يعلم تحريم الزنا والخمر وتناولهما لا نقول: أنه فعل مباحاً له، فإن الله سبحانه ما أباح هذا لأحد قط، لكن نقول شرب الخمر خطأ، وفعل ما لم يعلم تحريمه.

وهذا القول ـ وهو أن المجتهد إذا أخطأ في إجتهاده ففعل محرماً يكون الفعل مباحاً في حقه يقوى عند من لا يرى التحريم والتحليل إلا مجرد نسبة وإضافة وليست حقائق للأشياء، وهذا هو قول من يقول: كل مجتهد مصيب[1].

والقول بأن كل مجتهد الحكم في حقه ما أدى إليه إجتهاده قول خبيث يكاد فساده يعلم بالإضطرار عقلاً وشرعاً، ولهذا قال فيه أبو إسحاق الإسفرايني ـ كما نقله عنه إمام الحرمين ـ[2]: هذا مذهب أوله سفسطة وآخره زندقة، لأنه في الإبتداء يجعل الشيء ونقيضه حقاً أو في نهاية النظر والاجتهاد، يجعل المجتهد مخيراً بين النقيضين عند تعارض الدليلين، ويختار من المذاهب ما يروق لهواه.

وقد بينا في موضع في هذا الكتاب، أن المجتهد لا يجوز له أن يعمل بمقتضى إجتهاده على الإطلاق، بل هو مأمور بأن يعمل على وفق الدليل. فكونه مكلف بأن يحكم بمجرد ظنه ممنوع. وقوله ﷺ: «فلا تنزلهم على حكم الله،

---

(١) الفتاوى الكبرى ٣/٢٩٣.
(٢) البرهان ٢/١٣١٩.

فإنك لا تدري ما حكم الله فيهم»[1] يدل على أن لله حكماً في المسألة، وأن المجتهد قد يخطىء وقد يصيب.

نقل صاحب كشف الأسرار[2] عن شمس الأئمة قوله في المبسوط: وفي هذا اللفظ. أي في قوله ﷺ: فإنك لا تدري ما حكم الله فيهم». دليل على أن المجتهد يخطىء ويصيب، فإنه قال: فإنك لا تدري ما حكم الله فيهم، ولو كان كل مجتهد مصيباً لكان يعلم حكم الله بالإجتهاد لا محالة. فإن قيل: فقد قال ﷺ: ولكن أنزلهم على حكمك، ولو لم يكن المجتهد مصيباً للحق لما أمر بإنزالهم على الصواب، قلنا والكلام للسرخسي: نحن لا نقول: المجتهد يكون مخطئاً لا محالة، ولكنه على رجاء من الإصابة.

وقوله ﷺ لسعد: «لقد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبعة أرقعة[3] أي من فوق سبع سموات، وهذا دليل على أن لله سبحانه حكماً في المسألة قد يصيبه المجتهد، وقد يخطئه. وقول سليمان ﷺ: «اللهم أسألك حكماً يوافق حكمك» كذلك يدل على أن الحق في واحد.

وقد وصف ابن السمعاني في قواطعه[4] أصحاب هذا المذهب وصفاً أوصلهم فيه إلى خرق الإجماع، وتبني الأقوال المتناقضة، وبين فيه فساد هذا القول وخطورته فقال رحمه الله: ولقد تدبرت فرأيت أكثر من يقول بالتصويب المتكلمون الذين ليس لهم في الفقه ومعرفة أحكام الشريعة كثير حظ، ولم يقفوا على شرف هذا العلم ومنصبه في الدين ومرتبته في مسالك الكتاب والسنة، وإنما نهاية رأس مالهم المجادلات الموحشة، وإلزام بعضهم بعضاً في منصوبات إتفقوا عليها فيما بينهم، فكل يلزم صاحبه طرد دعواه، وعند عجزه يعتقد عجز صاحبه وفلح نفسه، وقد رضي بهذا القدر من غير أن يطلب شفا

(١) قال صاحب منتقى الأخبار في كتاب الجهاد والسير، باب الدعوة قبل القتال: رواه أحمد ومسلم وابن ماجه والترمذي وصححه.

(٢) كشف الأسرار ٣/٢٢.

(٣) الحديث متفق عليه.

(٤) قواطع الأدلة لوحة ٢٨٢/أ.

نفسٍ، أو ثلج صدر في إقامة دليل يفيد يقيناً أو بصيرة، وهذا هو أعم أحوالهم إلا في التارات النادرة. فنظروا إلى الفقه ومعانيه بأفهام كليلة وعقول حسيرة، فعدوا ذلك ظاهراً من الأمر، ولم يعتقدوا لها كثير معان يلزم الوقوف عليها وقالوا: لم يكلف المجتهد إلا محض ظن، يعثر عليه بنوع أمارة، وليس تكليفه سوى ذلك، وليس في محل الإجتهاد حق واحد مطلوب، بل مطلوب المجتهد هو الظن ليعمل به، وربما عبروا عن ذلك فقالوا: إنما كلف المجتهد أن يعمل بحسب ظن الأمارة إلا بحسب الدلالة، وليس على أعيان الفروع أدلة أصلاً.
وهذا الذي قالوه في غاية البعد وهو أن يكون مطلوب المجتهد مجرد ظن، والظن قد يستوي فيه العالم والعامي، وقد يكون بدليل وقد يكون بلا دليل، بل المطلوب هو حكم الله تعالى في الحادثة بالعلل المؤثرة والإيماءات القوية، ولا بد من الترجيح لمعنى على معنى، ولشبه على شبه وهذا إنما يقف عليه الراسخون من الفقهاء الذين عرفوا معاني الشرع وطلبوها بالجهد الشديد والكد العظيم حتى أصابوها فأما من ينظر إليه من بعد، ويظنه سهلاً من الأمر، ولا يعرف إلا مجرد ظن يظنه الإنسان، فيعثر هذه العثرة العظيمة التي لا إنتعاش عنها، ويعتقد تصويب كل المجتهدين بمجرد ظنونهم، فيؤدي قوله إلى إعتقاد الأقوال المتناقضة في أحكام الشرع وأن يكون الشيء حلالاً وحراماً، واجباً مباحاً، صحيحاً فاسداً، موجوداً معدوماً في وقت واحد، والكل عند الله صواب وحق، ثم يؤدي قوله إلى خرق الإجماع والخروج على الأمة، وحمل أمرهم على الجهل وقلة العلم، وترك الحفل[1] والمبالاة بما نصبوا الأدلة لها، وكَدُّوا فيها وأسهروا لياليهم وأتعبوا فكرهم في استخراجها، وإظهار تأثيرات ما إدعوها من العلل، ثم نهاية أمرهم عند هؤلاء أنهم وصلوا إلى مثل ما وصل مخالفوهم، وأن ما وصلوا إليه حق عند الله وضده حق، وقولهم وقول مخالفيهم سواء، فيكون سعيهم شبه ضائع، وثمرته كلا ثمرة، وبطلان مثل هذا القول ظاهر ولعل حكايته تغني كثيراً من العقلاء عن إقامة البرهان عليه.

(١) قوله «وترك الحفل والمبالاة» أي لا يحتلفون ولا يبالون.

أصل القول بأن كل مجتهد مصيب:

وأصل هذا القول. وهو أن كل مجتهد مصيب - أي مصادف لحكم الله - هو قول معتزلة البصرة. قال القاضي أبو الطيب الطبري (توفي سنة ٤٥٠: وهم أصل هذه البدعة وقالوا ذلك لجهلهم بمعاني الفقه، وطرقه الصحيحة الدالة على الحق، الفاصلة بينه وبين ما عداه من الشبه الباطلة، فقالوا: «ليس فيها طريق أولى من طريق، ولا إمارة أقوى من إمارة، والجميع متكافئون، كل من غلب على ظنه شيء حكم به، فحكموا فيما لا يعلمون وليس من شأنهم، وبسطوا بذلك ألسنة نفاة القياس منهم ومن غيرهم الذين يقولون: «لا يصح القياس والإجتهاد، لأن ذلك يصح في طلب يؤدي إلى العلم أو إلى الظن، وليس في هذه الأصول ما يدل على أحكام الحوادث علماً ولا ظناً[1].

ثم أخذ هذا المذهب عنهم أبو الحسن الأشعري، قال أبو إسحاق المروزي: يقال إن: هذه بقية عتزال بقيت في أبي الحسن»[2].

المسألة الخامسة والخمسون:

من اجتهد واستفرغ وسعه ثم لم يصادف الحق هل يأثم[3]؟

الكلام في مسائل التكفير والتفسيق والتخطئة والتأثيم هي من مسائل علم الكلام، وتسمى: «مسائل الأسماء والأحكام» ومسائل تصويب المجتهدين وتأثيمهم من هذا الباب، وبيان ذلك أن الحكم على شخص بأنه كافر أو فاسق أو عاص أو مخطىء يعتبر من مسائل الأسماء ثم الحكم على هذا الشخص بأنه «ملعون» أو «في

---

(١) شرح اللمع ٤٣٨/٢.

(٢) نفس المصدر.

(٣) انظر ما نقله ابن عساكر في تبيين كذب المفتري ص ١٥١، ١٥٢ عن أبي المعالي عبد الملك عن منشأ القول في تأثيم المجتهد وتصويبه، وانظر كذلك الفرق بين الفِرَق ص ١١٩.

النار» أو يناله عذاب من أنواع العذاب هو من مسائل الأحكام[1].

ويتعلق بهذه المسائل الموالاة والمعاداة، والقتل والعصمة. فالخوارج تكلمت في الفاسق الملي فقالت: مرتكب الكبيرة من المؤمنين مخلد في النار، لأن الذنب عندهم لا يجامع الإيمان فكفروه ثم حكموا عليه بالنار. وفرقة منهم تسمى النَّجَدات قالوا: بعذر أهل الخطأ في الاجتهاد بالجهالات [2].

والمعتزلة تسمي هذا الباب: المنزلة بين المنزلتين فالمؤمن المرتكب للكبيرة يخرج من الإيمان ولا يدخل الكفر[3].

ثم تبعتهم المرجئة والجهمية ـ فاختلفوا في مسمى الإيمان، وهل يضر مع الإيمان ذنب؟ وقد تكلمنا على أقوال هاتين الفرقتين عن مسمى الإيمان في مسألة: «الإيمان قول وعمل». ومسألة: «التوقف في صيغ العموم». فلا حاجة لإعادة الكلام فيها.

والمجتهد المخطىء هو من هذا الباب، فمن اجتهد وأخطأ فلا يأثم ولا يكفر ولا يفسق ولكن يقال له: مخطىء بمعنى أنه لم يصب الحق؛ لأن الخطأ ضد الصواب، لا بمعنى أنه عاص. لأن الخطأ يكون من الرباعي أخطأ يخطىء ـ أي لم يصب، وأما الثلاثي خطأ يخطأ فهو خاطىء فهو بمعنى أذنب، ومنه قوله تعالى: ﴿وأما الخاطئون فكانوا لجهنم حطباً﴾ وتأتي خطىء بمعنى أخطأ، والمقصود أنه لا يقال: أخطأ إلا لمن لم يتعمد الفعل، أو لمن إجتهد فلم يواجه الصواب، والفاعل من هذا النوع مخطىء، والإسم منه الخطأ، فأما المتعمد الفعل فيقال فيه: خطيء فهو خاطىء والإسم منه الخطيئة.

فمن أخطأ في اجتهاده لعدم تمكنه من معرفة الدليل لا يقال له عاص

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني ١/٢٠٣.

(٢) الفرق بين الفرق ص ٧٣، ٨٨

(٣) الفرق بين الفرق ص ١١٥، ١١٨

وآثم، لأن التأثيم، وحصول العقاب له شروط وموانـع، قد تنتفي في حق هـذا المجتهد بعينه وسيتبين هذا المعنى فيما يأتي من الكلام إن شاء الله تعالى.

ونعود إلى الكلام عن المسألة المشتركة بين أصـول الفقه وأصـول الدين «من اجتهد ثم لم يصادق الحق هل يأثم؟».

هـذه المسألـة يتـرجم لهـا المتكلمـون في أصـول الفقـه بقـولهم: هـل المخطىء من المجتهدين يعاقب على خطئه[1]؟

والكلام في هذه المسألة مبني على أصلين:

الأول: أن كـل ما تنـازع الناس فيـه، هـل يمكن لكـل أحـد أن يعـرف باجتهاده الحق، أم الناس ينقسمون إلى قادر على ذلك، وغير قادر؟

الثاني: المجتهد العاجز عن معرفة الصواب هل يعاقبه الله، أو لا يعاقب من اتقى الله ما استطاع، وعجز عن معرفة بعض الصواب؟

وبناء على هذين الأصلين، إختلف الناس في المجتهد المخطىء.

القول الأول للمعتزلة القدرية؛ فإنهم يقولون: إن الله سبحانه نصب على الحق في كل مسألة دليلاً يعرف به، وكل من إجتهد واستفرغ وسعه يمكنه معرفة الحق، وكل من لم يعرف الحق في مسألة أصولية أو فروعية فإنما هو لتفريـطه فيما يجب عليه، لا لعجزه، فهو آثم مخطىء.

وهؤلاء غلطوا في موضعين:

الأول في قولهم: أن كل من إستفرغ وسعه علم الحق، فـإن هذا القـول باطل، بل كل من إستفرغ وسعه إستحق الثواب، وإن لم يصادف الحق لوجود مانع كإشتباه في الدليل، أو فقدان شرط كعدم سماعه بالدليل.

الثـاني: أنهم جعلوا الخطأ والإثم متـلازمان، مـع أن الخطأ منـه ما هـو مغفور، ومنه مـا ليس كذلـك، وجمهور السلف يـطلقون لفظ الخـطأ على غير العمد وإن لم يكن إثماً.

---

(١) المعتمد ٢/٩٨٨، نفائس الأصول ١/٩٦، المسودة ص ٤٢٠.

وهؤلاء سووا بين المسائل الفروعية والأصولية، وزعموا أن لكل مسألة منهما عليها دليل قطعي، من خالفه فهو آثم، والمصيب واحد في كل مسألة أصولية وفروعية[1]، وكل من سوى المصيب فهو آثم، لأنه مخطىء. والخطأ والإثم عند هؤلاء متلازمان، وهذا قول بشر المريسي وكثير من المعتزلة البغداديين. قال الزركشي: وهو قول الأصم، وابن علية وجميع نفاة القياس، إلحاقاً للفروع بالأصول[2].

ثم من هؤلاء طائفة فرقت بين المسائل العلمية «القطعية» والمسائل العلمية الشرعية، وتبعهم في هذا جماعة من غير المعتزلة كالغزالي وغيره[3].

القول الثاني للأشاعرة وبعض المعتزلة: أن المجتهد المستدل قد يمكنه أن يعرف الحق، وقد يعجز عن ذلك، لكن إذا عجز عن ذلك، فقد يعاقبه الله وقد لا يعاقبه، ثم فرق هؤلاء بين القطعيات والظنيات. فقالوا: أما المسائل العلمية فعليها أدلة قطعية تعرف بها، فكل من لم يعرفها فإنه لم يستفرغ وسعه في طلب الحق فيأثم.

وأما المسائل العلمية الفروعية ففيها قطعيات «كالصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، فمن أخطأ فيه فهو آثم، وفيها ظنيات، وهذه لا يؤثم من أخطأ فيها، لأنه لم يقم عليها دليل قطعي، فليس فيها حكم في الباطن.

وهؤلاء انقسموا إلى طائفتين: فأكثرهم يقول لا عذاب فيها، لأن الشارع عفا عن الخطأ فيها، وبعضهم يقول: إن الخطأ في الظنيات ممتنع • وحكم الله في حق كل مجتهد ما أداه إليه إجتهاده، وهذا قول أبي الهذيل العلاف، والجبائي، وابنه[4].. وهو أحد قولي الأشعرى وأشهرهما، وهو إختيار القاضي أبي بكر الباقلاني، وأبي حامد الغزالي، وأبي بكر بن العربي.

---

(١) والتسوية بين الأصول والفروع حق وهو الذي شهد له النصوص وإجماع الصحابة كما سبق بيانه في مسألة المخطىء في الأصول.

(٢) البحر المحيط ٣/٣٦٤ب، الوصول إلى الأصول لابن برهان ٢/٣٤٢.

(٣) المستصفى ٢/٣٥٧.

(٤) أبو الحسين، المعتمد ٢/٩٤٩.

فقول المعتزلة القدرية، أن كل من اجتهد فأخطأ في مسألة فروعية أو أصولية فهو آثم، مبني عى أصلين لهم.

الأول: أن كل مستدل معه قدرة تامة يتوصل بها إلى معرفة الحق.

الثاني: أن الله تعالى سوى بين المكلفين في القدرة، فلم يخص المؤمنين بنوع من هداية وتوفيق حتى آمنوا، ولا خص المطيعين بما فضلهم به على العصاة حتى أطاعوا، وهذا الأصل مخالف للكتاب والسنة وإجماع السلف.

فكان من هذين الأصلين، أنهم حكموا بتأثيم المجتهدين الذين لم يصادفوا الحق، وأنهم يعذبون.

القول الثالث: ليس كل من اجتهد واستدل يتمكن من معرفة الحق، ولا يستحق الوعيد والإثم إلا من ترك مأموراً أو فعل محظوراً. وهذا قول الصحابة والتابعين وجمهور السلف، وهو الذي تشهد له النصوص.

ومن المعلوم أن المجتهد المخطىء له أجر على إجتهاده، وخطأه معفو عنه، والناس إذا اشتبهت عليهم القبلة في السفر مأمورون بالاجتهاد والتحري لجهة القبلة، فبعضهم يتمكن من معرفة جهتها، وبعضهم يخطىء فلا يصيب جهتها وكلهم مطيعون لله سبحانه، ولا إثم عليهم في صلاتهم، والنصوص في كتاب الله تخبر في غير موضع أن الله سبحانه لا يكلف نفساً إلا وسعها، وأمر سبحانه بتقواه بقدر الإستطاعة، فقال سبحانه ﴿**فاتقوا الله ما استطعتم**﴾ سورة التغابن/١٦. وقوله سبحانه ﴿**وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم**﴾ سورة الأحزاب/٥.

وفي هذه النصوص دلالة على أنه سبحانه لا يكلف نفساً ما تعجز عنه فمن اجتهد وبذل وسعه في الإستدلال من إمام وحاكم وعالم وناظر ومفت، واتقى الله ما استطاع كان قوله وحكمه وعمله في القضاء والفتيا والتحري هو الذي كلفه الله إياه وهو مطيع لله مستحق للثواب ولا يعاقبه الله سبحانه.

قال ابن حزم[1]: فصح بالنص أن الخطأ مرفوع عنا، فمن حكم بقول ولم يعرف أنه خطأ، وهو عند الله تعالى خطأ، فقد أخطأ ولم يتعمد الحكم بما يدري أنه خطأ، فهذا لا جناح عليه في ذلك عند الله تعالى. وفي هذه الآية من سورة الأحزاب عموم دخل فيه المفتون والحكام والعاملون والمعتقدون فارتفع الجناح بنص القرآن فيما قالوه أو عملوا به، مما هم مخطئون فيه، وصح أن الجناح إنما هو على من تعمد بقلبه الفتيا أو التدين أو الحكم أو العمل بما يدري أنه ليس حقاً، أو بما لم يقده إليه دليل أصلاً.

وقد استدل بعض[2] من يؤثم المجتهد المخطيء بأن بعض الأئمة كمالك وأحمد لا يقبلون شهادة أهل الأهواء والبدع ولا يصلون خلفهم، وهذا الإستدلال مغلطة، فإن من رد شهادة أهل البدع قصده إنكار ما يراه من باطل، وهجران لمن أظهر البدعة لإنه إذا هجره ولم يصل خلفه ولم تقبل شهادته كان ذلك منعاً له من إظهار البدعة، وليس هذا الهجران والرد مستلزماً لإثمهما.

وهذا القول هو المعروف عن سلف الأمة وقول جمهور المسلمين، وهو يجمع الصواب من القولين السابقين قول الأشعرية الذين قالوا: إنه ليس كل من طلب واجتهد واستدل على الشيء يتمكن من معرفة الحق فيه ولكن من عجز عن الحق في الأصول يعذب، وفي الفروع يرجع إلى مشيئة الله. وقول المعتزلة: إن الله لا يعذب في الآخرة إلا من عصاه بترك المأمور أو فعل المحظور. ثم إن لحوق الوعيد بمن فعل المحرم مشروط بعلمه بالتحريم، أو بتمكنه من العلم بالتحريم، فإن من نشأ ببادية أو كان حديث عهد بالإسلام وفعل شيئاً من المحرمات غير عالم بتحريمها لم يأثم ولم يحد، وإن لم يستند في استحلاله إلى دليل شرعي، فمن لم يبلغه الحديث المحرم واستند في الإباحة إلى دليل شرعي أولى أن يكون معذوراً، ولهذا جعله النبي ﷺ مأجوراً محموداً لأجل اجتهاده، قال ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر»[3].

---

(1) الأحكام ٨/١٣٧.

(2) كشف الأسرار ٣/١٨.

(3) رواه البخاري في كتاب الإعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، وأخرجه مسلم في كتاب الأقضية باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ.

فتبين أن المجتهد مع خطئه له أجر، وذلك لأجل اجتهاده وخطأه مغفور له وأما إن كان في المسألة نص فقصر في طلبه، فمخطىء آثم في الحكم. وإن لم يقصر، فالصحيح أنه مخطىء غير آثم، وحكمه يُنْقَض إن كان مخالفاً لنص صريح، أو كان الحكم مبني على تأويل بعيد لا يليق بظاهر النص[1].

فالواجب على المجتهد أن يبذل وسعه في معرفة الصواب، فإن ترك الإجتهاد إثم، وإن وافق حكمه الصواب، قال الشافعي: «ومن تكلف ما جهل، ولم تثبته معرفته، كانت موافقته للصواب - إن وافقه من حيث لا يعرفه - غير محمودة، والله أعلم، وكان بخطئه غير معذور، إذا ما نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه»[2].

وأما الأفعال الموجبة للوعيد كلعنة الظالم، والسارق، وإدخال القاتل النار، ونفي الإيمان عن من غش المسلمين، وغير ذلك من النصوص التي فيها وعيد للفعل والتي كانت مثار شبهة من أثَّمَ المجتهدين، فإن الأحكام في هذه النصوص قد تتخلف عن موجب الوعيد لفوات شرط أو قيام مانع، والشرط هو علم المجتهد بالنص أو تمكنه من العلم به - وحيث لم يعلم النص وعمل بخلاف مقتضاه فلا يلحقه الوعيد - وأما قيام الموانع الصادرة عن لحوق الوعيد فكثيرة متعددة: منها الإستغفار، ومنها التوبة ومنها الحسنات الماحية للسيئات.

ويبقى لنا من هذا التفصيل بيان جواز إطلاق الخطأ على كل من اجتهد فلم يصادف الحق هل يكون صحيحاً؟.

وفصل الخطاب، أن يقال: إن كان خطأ المجتهد في أخذه بحديث ضعيف وفي المسألة حديث صحيح لا معارض له فهذا مخطىء.

وأما إن أخذ بالراجح عن حديثين صحيحين فالآخر لا يقال له مخطىء، وكذلك إن أخذ بنص وفي المسألة نص آخر خفي عليه لا يسمى مخطئاً، لأنه

---

(١) شرح المعالم ٤/١٦٢٠.

(٢) الرسالة ص٥٣ رقم ١٧٨، الأحكام لابن حزم ١٣٨/٨، منهاج السنة ١٣٦/٣، الفتاوى ٢٨/٢٠ - ٣١.

فعل ما وجب عليه وبهذا نعلم خطأ من يقول من الأصوليين بأن المناظر لـه أن يقطع بصحة قوله ويخطىء المخالف والحمد لله رب العالمين.

المسألة السادسة والخمسون:
هل تتساوى الأدلة وتتكافأ؟

هـذه مسألة كلامية، وهي مبنية على القول بأن كـل مجتهد مصيب فيما أداه إليه إجتهاده، ولهذا تبناها أبو علي وأبو هاشم الجبائيان من المعتزلة، وأبو الحسن الأشعـري والقـاضي البـاقـلاني ومن قـال بقـول هؤلاء في تصـويب المجتهدين. وقد استقصى الإمام علي بن أحمد المعروف بابن حزم مقالة هؤلاء في تكافؤ الأدلة ثم نقض أقوالهم وما استدلوا به بتفصيل لم يسبق إليه[1].

يذكر الأصوليون هذه المسألة تارة في باب الإجتهاد[2]، وتارة في تعارض الأدلة[3] ونحن نذكر إختلاف الناس فيها ثم نبين وجه الصواب في المسألة.

أول من تبنى هذا القول من الأصوليين من متكلمة إثبات الصفات القاضي أبو بكر[4] فإنه يُجَوِّز تكافؤ الأدلة، وإذا تكافأت يجعل الواجب للمجتهد التخيير بين القولين وقد عنون لهذه المسألة فصلاً في كتابه التقريب فقال: -

القول بالتخيير عند تقابل الامارات، ثم قال: فإن قال قـائل: إذا اجتهـد المجتهد، فتقابل في ظنه وجهان من الإجتهاد، ولم يترجح أحدهما على الآخر، وهما متعلقان بحكمين متنافيين، فما قولكم في هذه الصورة؟.

وأجاب بذكر الخلاف في المسألة ثم قال: والصحيح في ذلك عندنـا ما

---

(١) الفصل ٥/٢٥٣ - ٢٧٠.
(٢) شرح اللمع ٢/٤٥٢، المعتمد ٢/٨٦٠، ٩٨٢.
(٣) المحصول ٢/٢/٥٠٦ - ٥٢٨، نهاية السول ٣/١٥٦.
(٤) أنظر التلخيص ٣/٣٧٢ - ٣٧٥.

صار إليه شيخنا رضي الله عنه ـ ويعني به أبا الحسن الأشعري ـ وهو أن المجتهد يتخير في الأخذ بأي الإجتهادين شاء، واستدل لذلك بما تبناه من مسألة كل مجتهد مصيب، قال: وقد استوى في حقه الإجتهادان، فلا سبيل إلى الأخذ بما شاء إلا بضيق الوقت، فينزل الحكمان في حقه منزلة الكفارة في حق الحانث.

والحق الذي عليه السلف والجمهور أن كل مسألة لا بد لها من دليل شرعي، فلا يجوز أن تتساوى الأدلة، بل يجب أن يكون بين الأدلة السمعية الظاهرة مرجح.

ولكن قد تتكافأ الأدلة عند بعض المجتهدين لعدم ظهور الترجيح لا لأنه ليس في الأمر حق معين.

وإلى هذا القول ذهب أبو الحسن الكرخي وإمام الحرمين وقالا بامتناع وجود مثل هذه الواقعة[1]، وحجة الكرخي في ذلك: أنه لو جاز تساوي الدليلين من كل وجه لأفضى إلى تكافؤ الأدلة، وإلى خلو الوقائع عن حكم الله تعالى، وذلك يناقض كمال الدين المشهود به شرعاً.

هذا آخر ما قصدنا جمعه من المسائل المشتركة بين أصول الدين وأصول الفقه فإن اتفق تكرار بعض في المواضع من مسائل هذا الكتاب، فلأنه يتعذر الإبانة عن المقصود في تلك المسألة إلا بإعادة تلك المواضع.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على خير خلقه سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان، ووقع الفراغ من تحريره في شهر الله المحرم سنة تسع وأربعمائة بعد الألف من الهجرة النبوية.

---

(١) الوصول إلى الأصول ٢/٣٥١، البرهان ٢/١١٨٣.



فهرس المصادر

- **الابهاج شرح المنهاج**

علي بن عبد الكافي السبكي، (ت ٧٥٦هـ) وولده تاج الدين عبد الوهاب السبكي (ت ٧٧١هـ)، تحقيق وتعليق د/شعبان محمد إسماعيل مكتبة الكليات الأزهرية ١٤٠٢هـ .

- **الإحكام في أصول الأحكام**

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري (ت ٤٥٦هـ) تحقيق أحمد شاكر، مطبعة دار الآفاق بيروت ١٤٠٠هـ.

- **الإحكام في أصول الأحكام**

الآمدي سيف الدين أبو الحسن، علي بن أبي علي بن محمد الآمدي (ت ٦٣١هـ)، دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٠هـ.

- **إحكام الفصول في أحكام الأصول**

الباجي القاضي أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد، (ت٤٩٤هـ) تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي ١٤٠٧هـ .

- **الأربعين في أصول الدين**

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، (ت٥٠٥هـ) دار الآفاق الجديدة، بيروت الطبعة الرابعة ١٤٠٢هـ .

- **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد**

لإمام الحرمين، أبي المعالي عبد الملك الجويني، ت(٤٧٨هـ) تحقيق د/محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي مصر ١٣٦٩هـ .

- **الإستقامة**

ابن تيميـة، أحمـد بن عبـد الحليم بن عبـد السـلام (ت٧٢٨)، تحقيق د/محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسـلامية، مـطابع الجامعة ١٤٠٣هـ .

- **الأسماء والصفات**

البيهقي، الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين، (ت ٤٥٨هـ) تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري، نسخة مصورة عن طبعة مكتبة دار السعادة القاهرة ١٣٥٨هـ .

- **أصول البزدوي، هامش (كشف الأسرار)**

فخر الإسلام البزدوي، طبعة دار الكتاب العربي بيروت ١٣٩٤هـ .

- **أصول الدين**

البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر (ت٤٢٩هـ)، نسخة مصورة عن طبعة مدرسة الآلهيات بتركيا ١٣٤٦هـ .

- **أصول السرخسي**

السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، (ت ٩٤٠هـ)، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني، مطبعة دار المعرفة، بيروت .

- **إعتقادات فرق المسلمين والمشركين**

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، (ت٦٠٦هـ) مراجعة تحريـر علي سامي النشار، دار الكتب العلمية ١٤٠٢هـ .

- **الإعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد**

البيهقي، الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين، (ت٤٥٨هـ)تحقيق كمـال يوسف، بيروت عالم الكتب ١٤٠٣هـ ، تحقيـق أحمد عصام الكاتب دار الآفاق الجديدة .

- **أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام**
العروسي، د/محمد العروسي عبد القادر، جدة دار المجتمع ١٤٠٤هـ.
- **الإقتصاد في الإعتقاد**
الغزالي، أبو حامد محمد (ت٥٠٥هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي
- **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**
المرداوي - علاء الدين - (ت) تحقيق - محمد حامد الفقي ١٣٧٤هـ.
- **الإنصاف فيما يجب إعتقاده ولا يجوز الجهل به**
الباقلاني، القاضي أبو بكر الطيب الباقلاني، (ت٤٠٣هـ)، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مؤسسة الخانجي ١٣٨٢هـ.
- **الإيضاح في أصول الدين**
ابن الزاغوني، أبو الحسن علي بن عبيد الله (ت٥٢٧هـ) مخطوط (ميكروفيلم)، جامعة أم القرى.
- **الإيمان**
ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (ت٧٢٨هـ)، دمشق المكتب الإسلامي ١٣٨١هـ.
- **البرهان في أصول الفقه**
إمام الحرمين، أنظر (الإرشاد) تحقيق د/عبد العظيم الديب، مطابع الدوحة قطر ١٣٩٩هـ.
- **بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب**
الأصفهاني شمس الدين أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن (٧٤٩هـ) تحقيق د/محمد مظهر بقا، منشورات معهد البحوث والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، دار المدني للطباعة ١٤٠٦هـ.
- **البحر المحيط**
الزركشي، بدر الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت٧٩٧هـ) حقق

الجزء الأول منه من أول الكتاب إلى نهاية باب الأوامر والنواهي، محمد بن عبد الرزاق بن أحمد الدويش لنيل درجة الدكتوراه من قسم الأصول بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية لعام ١٤٠٦هـ .

- **البحر المحيط ـ للزركشي**
مخطوط بمركز البحث العلمي (معهد البحوث والدراسات الإسلامية) بجامعة أم القرى.

- **البحر المحيط ـ التفسير الكبير**
أبو حيان، أثير الدين أبو عبد الله محمد بن يوسف الغرناطي في ٧٥٤هـ الناشر مكتبة ومطابع النصر الحديثة الرياض.

- **تاريخ بغداد**
الخطيب البغدادي، الحافظ أبو بكر أحمد بن علي (ت٤٦٣هـ) طبعة الخانجي بالقاهرة١٣٤٢هـ .

- **تأويل مختلف الحديث**
ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم (ت٢٧٦هـ) دار الكتاب العربي، بيروت.

- **تأويل مشكل القرآن**
ابن قتيبة أنظر تأويل مختلف الحديث شرحه ونشره، أحمد صقر ١٤٠١هـ . .

- **التبصرة في أصول الفقه**
الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الفيروز أبادي (ت٤٧٦هـ)، تحقيق د/محمد حسن هيتو، مطبعة دار الفكر دمشق ١٤٠٠هـ.

- **التحرير في أصول الفقه الجامع بين إصطلاح الحنفية والشافعية ـ مع شرح تيسير التحرير**
ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد (ت٨٦١هـ)مطبعة

مصطفى البابي الحلبي.

- **التبصير في الدين، وتميز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**
أبو المظفر، طاهر بن محمد الأسفراييني (ت٤٧١هـ) تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب ١٤٠٣هـ.

- **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري**
ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله (ت٥٧١هـ) دار الكتاب العربي بيروت ١٣٩٩هـ.

- **التذكار في أفضل الأذكار**
القرطبي، ، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت٦٧١هـ)، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة دار البيان، دمشق ١٣٩٩

- **تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد**
ابن مالك، أبو عبد الله جمال الدين محمد (ت٦٧٢هـ).

- **تفسير البغوي (معالم التنزيل)**
البغوي، أبو محمد الحسين بن الفـراء (ت٥١٦هـ)مطبوع بهامش تفسير الخازن دار الفكر، بيروت. ١٣٩٩

تفسير شيخ الإسلام ابن تيمية
ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم تصحيح وتعليق، عبد الصمد شرف الدين بمبابي الهند ١٣٧٤هـ.

- **تفسير القرآن العظيم**
ابن كثير، الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسمـاعيل بن كثير (ت٧٧٤هـ) تحقيق د/محمد إبراهيم البنا، محمد أحمد عاشور، عبد العزيز غنيم دار الشعب، القاهرة.

- **التفسير الكبير**
الرازي، محمد بن عمر (ت٦٠٦هـ) دار إحياء التراث العربي.

- **التلويح في كشف حقائق التنقيح**
التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (ت٧٩٢هـ) مطبعة محمد علي صبيح - القاهرة.

- **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**
الباقلاني، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب، (ت ٤٠٣هـ) صححه ونشره، رتشرد يوسف مكارثي المكتبة الشرقية، بيروت ١٩٥٧م

- **التمهيد في أصول الفقه**
أبو الخطاب، محفوظ بن أحمد الحسن الكلوذاني (ت٥١٠هـ) تعاقب على تحقيقه الباحثان محمد أبو عمشة، ومحمد علي إبراهيم لنيل درجة الدكتوراه من شعبة الأصول قسم الدراسات العليا الشرعية بكلية الشريعة جامعة أم القرى نشره مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، دار المدني للطباعة والنشر، جدة ١٤٠٦هـ .

- **التنقيح - تنقيح الأصول**
صدر الدين عبيد الله بن مسعود المحبوبي (ت٧٤٧هـ).

- **تنقيح محصول ابن الخطيب**
التبريزي، أمين الدين مظفر ابن أبي الخير، (ت٦٢١هـ) تحقيق حمزة زهير حافظ لنيل درجة الدكتوراه شعبة أصول الفقه بجامعة أم القرى.

- **التوحيد - كتاب التوحيد**
الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد (ت٣٣٣هـ)تحقيق د/فتح الله خليف. دار الجامعات المصرية.

- **التوضيح في حل غوامض التنقيح - مطبوع بهامش شرح التلويح على التوضيح**
القاضي صدر الدين عبيد الله بن سعود المحبوبي البخاري (ت٧٤٧هـ)

- **تيسير التحرير بشرح كتاب التحرير**
أمير بادشاه، محمد أمين الحسيني، (ت٩٨٧هـ) مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٠هـ .

- **جامع الرسائل**
ابن تيمية، أبو العباسي أحمد عبد الحليم، تحقيق د/محمد رشاد سالم، الناشر دار المدني، جدة الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ .

- **جمع الجوامع، مع شرحه لجلال الدين المحلي، وحاشية البناني**
ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي (ت٧٧١هـ)مطبعة عيسى البابي الحلبي.

- **حاشية البناني على متن جمع الجوامع**
البناني، عبد الرحمن بن جاد الله (ت١١٩٨هـ) ط، دار إحياء الكتب العربية لعيسى البابي الحلبي، القاهرة.

- **حاشية التفتازاني على شرح العضد**
مسعود بن عمر بن عبد الله (ت٧٩٢هـ).

حاشية الجرجاني على شرح العضد
الجرجاني، الشريف علي بن محمد (ت٨١٦هـ) الناشر، مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩٣هـ .

- **حاشية العطار على شرح الجلال المحلي لجمع الجوامع**
للشيخ العطار، (ت١٢٥٠هـ)، مطبعة مصطفى محمد، المكتبة التجارية الكبرى مصر ١٣٥٨هـ .

- **درء تعارض العقل والنقل**
ابن تيمية، أنظر الإستقامة، تحقيق د/محمد رشاد سالم ١٤٠١هـ ، نشر الكتاب جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

- الرد على المنطقيين
ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين، أحمد بن عبد الحليم
- الرسالة
الشافعي، محمد بن ادريس (ت٢٠٤هـ)، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر.
- زاد المسير في علم التفسير
ابن الجوربي (ت٥٩٧هـ) منشورات المكتب الإسلامي ١٣٨٤هـ .
- سنن أبي داود
إختصار عبد العظيم المنذري (ت٦٥٦هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر ومحمد حامد الفقي، مطبعة أنصار السنة، القاهرة ١٣٦٧هـ .
- سنن الترمذي
الجامع الصحيح مع شرحه عارضة حوذي، أبو علي، محمد بن عيسى ابن سورة توفي سنة ٢٧٩هـ ، دار الكتب العلمية.
- سير أعلام النبلاء
الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، (ت٧٤٨هـ)، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ومحمد نعيم العرقسوس مؤسسة الرسالة ١٤٠٥هـ .
- شرح الأصول الخمسة
القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني (ت٤١٥هـ)، تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق د/عبد الكريم عثمان الناشر، مكتبة وهبة، مصر ١٣٨٤هـ .
- شرح السنة
البغوي، الحسين بن مسعود (ت٥١٦هـ) تحقيق، شعيب الأرناؤوط منشورات المكتب الأسلامي ١٤٠٣هـ .

- شرح الطَّحاوية في العقيدة السلفية

ابن أبي العز، علي بن علي، (ت٧٩٢هـ)، تحقيق بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان ١٤٠٥هـ .

شرح العضد لكتاب منتهى الأمل في علمي الأصول والجدل

الأيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن ركن الدين .

- شرح الكوكب المنير

ابن النجار، محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي (ت٩٧٢هـ) تحقيق د/نزيه حماد، د/محمد الزحيلي من منشورات مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى دار الفكر، دمشق ١٤٠٠هـ .

- شرح اللمع

الشيرازي أبو إسحاق إبراهيم بن علي (ت٤٧٦هـ) الجزء الأول من أول، الكتاب إلى نهاية باب العموم، تحقيق د/علي بن عبد العزيز العميريني دار البخاري للنشر والتوزيع ـ القصيم١٤٠٧هـ .

- شرح اللمع، الجزء الثاني (مطبوع باسم الوصول إلى مسائل الأصول)

الشيرازي، أبو إسحاق، أنظر التبصرة، تحقيق عبد المجيد تركي نشر الشركة الوطنية، الجزائر ١٣٩٩هـ .

- شرح المعالم في أصول الفقه، المسمى«بالإملاء على المعالم»

ابن التلمساني، أبو محمد عبد الله بن محمد بن علي الفهري تحقيق أحمد محمد صديق، لنيل درجة الدكتوراه، جامعة أم القرى لعام ١٤٠٦هـ .

- شرح المغني في أصول الفقه للخبازي

سراج الدين الهندي عمر بن إسحاق الشبلي ت٧٩٣هـ ، تحقيق ساتريا أفندي زين لنيل درجة الدكتوراه من أول الكتاب إلى نهاية التعارض والترجيح، كلية الشريعة، جامعة أم القرى ١٤٠٦ هـ.

- **شرح المغني في أصول الفقه ـ للخبازي**
سراج الدين الهندي تحقيق محمد أحمد كسولي، لنيل درجة الدكتوراه (من أول باب البيان إلى نهاية الكتاب) كلية الشريعة، جامعة أم القرى ١٤٠٦هـ .
- **شرح المنار وحواشيه**
ابن الملك عز الدين عبد اللطيف، المطبعة العثمانية ١٣١٥هـ .
- **شرح منتخب الأخسيكتي (المسمى بالتحقيق)**
البخاري، عبد العزيز بن أحمد (ت ٧٣٠هـ) مصورة عن المكتبة المحمودية بالمدينة المنورة رقم ٨٩١.
- **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**
ابن القيم، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ت ٧٥١هـ دار المعرفة بيروت ١٣٩٨هـ .
- **شفاء الغليل في بيان الشبه والمُخيل ومسالك التعليل**
الغزالي أبو حامد محمد بن محمد الطوسى (ت٥٠٥هـ) تحقيق د/حمد الكبيسي بغداد مطبعة الإرشاد ١٣٩٠
- **الشريعة**
الآجري، أبو بكر محمد بن الحسين (ت٣٦٠هـ) تحقيق محمد حامد الفقي دار الكتب العلمية ١٤٠٣هـ .
- **صحيح البخاري**
أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، مطبوع مع شرحه فتح الباري ـ أنظر فتح الباري .
- **صحيح مسلم**
أبو الحسين، مسلم بن الحجاج القشيري، (ت٢٦١هـ) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي .

- **صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط، وحمايته من الإسقاط والسقط**

ابن الصلاح، الحافظ أبو عمر بن الصلاح (ت٦٤٣هـ) تحقيق موفق بن عبد الله بن عبد القادر دار الغرب الإسلامي ١٤٠٤هـ .

- **عارض الأحوذي شرح كتاب الترمذي**

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله الأشبيلي، ت٥٤٣هـ دار الكتب العلمية بيروت

- **العدة في أصول الفقه**

أبو يعلى، القاضي محمد بن الحسين الفراء (ت٤٥٨هـ) تحقيق د/أحمد بن علي سير المباركي مؤسسة الرسالة ١٤٠٠هـ .

- **العواصم من القواصم**

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله الأشبيلي (ت ٥٤٣هـ) تحقيق عمار الطالبي، الشركة الوطنبة، الجزائر.

- **غاية المرام في علم الكلام**

الآمدي، سيف الدين علي بن أبي علي ت ٦٣١هـ تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية القاهرة ١٣٩١هـ .

- **الفرق بين الفِرَق**

البغدادي، عبد القاهر بن طاهر الأسفرايني (ت ٤٢٩هـ)تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، الناشر دار المعرفة بيروت.

- **فتح الباري**

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت٨٥٢هـ) المطبعة السلفية، القاهرة ١٣٨٠هـ .

- **الفصل في الملل والأهواء والنحل**

ابن حزم، علي بن أحمد الظاهري (ت٤٥٦هـ) تحقيق د/محمد إبراهيم نصير، ود/عبد الرحمن عميرة، شركة عكاظ للتوزيع والنشر ١٤٠٢ هـ .

- **الفقيه والمتفقه**
الخطيب البغدادي، الحافظ أبو بكر أحمد بن علي (ت٤٦٢ هـ) تصحيح وتعليق إسماعيل الأنصاري، نشر دار إحياء السنة النبوية ١٣٩٥ هـ.

- **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**
الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد، تحقيق د/سليمان دنيا ١٣٨١ هـ دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي.

- **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**
ابن عبد السلام (ت٦٦٠هـ)، دار الكتب العلمية.

- **قواطع الأدلة في أصول الفقه**
ابن السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني (ت ٤٨٩هـ) حقق القسم الأول منه، من أول الكتاب إلى باب القياس، عبد الله بن حافظ بن أحمد الحكمي لنيل درجة الدكتوراه بقسم أصول الفقه بجامعة الإمام بن سعود الإسلامية لعام ١٤٠٧هـ.

- **قواطع الأدلة في أصول الفقه، ابن السمعاني**
ميكروفيلم بجامعة أم القرى

- **القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية**
ابن اللحام، أبو الحسن علاء الدين علي بن عباس البعلي توفي سنة ٨٠٣هـ تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية ١٣٧٥هـ.

- **الكاشف عن المحصول في علم الأصول**
الأصفهاني، شمس الدين محمود بن محمد (ت٦٨٨هـ)، تحقيق سعيد بن غالب كامل المجيدي لنيل درجة الماجستير من الجامعة الإسلامية ١٤٠٦هـ من أول الكتاب إلى أوائل الحكم الشرعي.

- **الكاشف عن المحصول**
الأصفهاني = تحقيق إبراهيم نور الدين إبراهيم لنيل درجة الماجستير من الجامعة الإسلامية (كتاب الأوامر والنواهي) ١٤٠٦هـ .

- **كشف الأسرار شرح المنار، كلاهما للنسفي**
النسفي، أبو البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد (ت٧١٠هـ) دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٦هـ .

- **كشف الأسرار عن أصول البزدوي**
البخاري، عبد العزيز بن أحمد (ت٧٣٠هـ) دار الكتاب العربي بيروت ١٣٩٤هـ .

- **لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول**
المكلاتي - أبو الحجاج يوسف بن محمد (ت ٦٢٦ هـ) تحقيق د/فوقية حسين محمود مطبعة دار نشر الثقافة القاهرة.

- **لسان العرب لابن منظور**
أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم دار صادر للنشر ١٣٨٨هـ .

- **اللمع في أصول الفقه**
الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف (ت٤٧٦هـ) دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٥هـ .

- **متشابه القرآن**
الهمداني - أنظر شرح الأصول الخمسة تحقيق: د/عدنان زرزور - دار التراث القاهرة.

- **مجموع فتاوي ابن تيمية**
شيخ الإسلام أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (ت٧٢٨هـ) جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مطابع الرياض ١٣٨١هـ .

- **مجموعة الرسائل المنيرية**
نشرها، إدارة الطباعة المنيرية ١٣٤٦هـ .

- المستصفى
الغزالي، المطبعة الأميرية - بولاق - مصر، ١٣٢٤هـ.
- المسودة في أصول الفقه
لثلاثة من آل تيمية، جمعها وبيضها أحمد بن محمد الحراني، (ت٧٤٥هـ) تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة، ١٣٨٤هـ.
- مشكل الحديث وبيانه
ابن فورك، محمد بن الحسن بن فورك بضم الفاء وفتح الراء، ت ٤٠٦هـ تحقيق موسى محمد علي، مطبعة حسان، القاهرة، ١٩٧٩م.
- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين - ومعه تلخيص المحصل للطوسى
الرازي، فخر الدين بن محمد بن عمر، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد دار الكتاب العربي، ١٤٠٤هـ.
- المطلع على أبواب المقنع
البعلي شمس الدين محمد بن أبي الفتح (ت٧٠٩هـ) المكتب الإسلامي دمشق ١٣٨٥هـ.
- معالم أصول الدين
الرازي، فخر الدين ابن الخطيب محمد بن عمر، (ت٦٠٦هـ)، مراجعة طه عبد الرؤوف أسعد، مكتبة الكليات الأزهرية.
- معالم التنزيل
أنظر (تفسير البغوي).
- المعالم في أصول الفقه
الرازي، أنظر معالم أصول الدين، طبع مع شرح المعالم، أنظر شرح المعالم.
- المعتمد في أصول الفقه
أبو الحسين البصري، (ت٤٣٦هـ)، تحقيق محمد حميد الله، نشر المعهد العلمي الفرنسي، دمشق، ١٣٨٥هـ.

- **المغني في أبواب التوحيد والعدل**
القاضي أبو الحسن عبد الجبار الهمذاني (ت٤١٥هـ)، طبع في عدة مجلدات كبار، بإشراف د. طه حسين، وتحقيق عدة من المحققين تولى نشره وزارة الثقافة والارشاد القومي - مصر.

- **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**
ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر، (ت٧٥١هـ)، مكتبة الرياض الحديثة.

- **مقالات الإسلاميين**
الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، (ت٣٣٠هـ)، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة العربية.

- **المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات.**
ابن رشد - القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، (ت٥٢٠هـ)، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الأولى.

- **الملل والنحل**
الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، (ت٤٧٩هـ)، تحقيق محمد سيد كيلان، دار المعرفة، طبعة معادة، ١٤٠٠هـ.

- **منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل**
ابن الحاجب، الإمام جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر، (ت٦٤٦هـ).

- **المنثور في القواعد**
الزركشي، محمد بن عبد الله، (ت٧٩٤هـ)، تحقيق د. تيسير فائق محمود، نشره وزارة الأوقاف بالكويت، ١٤٠٢هـ.

- **المنخول من تعليقات الأصول**
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد (ت٥٠٥هـ)، تحقيق د. محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ١٣٩٠هـ.

- **منهاج الأصول**
البيضاوي، القاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي، (ت٦٨٥هـ) طبع مع شرحه نهاية السول، المطبعة السلفية لمحب الدين الخطيب القاهرة، ١٣٤٥هـ.

- **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية.**
ابن تيمية ـ أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، (ت٧٢٨هـ)، المطبعة الأميرية، بولاق، مصر، ١٣٢١هـ.

- **المواقف في علم الكلام**
الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، عالم الكتب، بيروت.

- **ميزان الأصول في نتائج العقول**
السمرقندي، علاء الدين أبو بكر محمد بن أحمد، (ت٥٣٩هـ)، تحقيق د. محمد زكي عبد البر، ١٤٠٤هـ، مطابع الدوحة، قطر

- **النبذ في أصول الفقه**
ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الظاهري، (ت٤٥٦هـ)، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠١هـ.

- **نهاية السول في شرح منهاج الأصول**
الأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن، (ت٧٧٧هـ)، المطبعة السلفية لصاحبها محب الدين الخطيب، القاهرة، ١٣٤٥هـ.

- **نهاية الوصول إلى علم الأصول «بديع النظام»**
الساعاتي، مظفر الدين أحمد بن علي، (ت٦٩٤هـ)، تحقيق سعد بن غرير السلمي لنيل درجة الدكتوراه في أصول الفقه من جامعة أم القرى لعام ١٤٠٥هـ.

- **نهاية الوصول إلى علم الأصول**
الهندي، صفي الدين محمد بن عبد الرجيم، (ت٧١٥هـ)، مخطوط

بالمعهد العلمي للبحوث والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى.

- **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار**
الشوكاني، محمد بن علي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

- **الواضح في أصول الفقه**
ابن عقيل، أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد، (ت٥١٣هـ)، تحقيق موسى بن محمد بن يحيى القرني - من أول الكتاب إلى بداية فصول اللغات تقدم بها صاحبها لنيل درجة الدكتوراه من شعبة أصول الفقه، الدراسات العليا الشرعية، جامعة أم القرى، عام ١٤٠٤هـ.

- **الوصول إلى الأصول**
ابن برهان، أحمد بن علي البغدادي، (ت٥١٨هـ)، تحقيق د. عبد الحميد علي أبو زنيد، نشر مكتبة المعارف، ١٤٠٤هـ.



فهرس الموضوعات

الموضوع　　　　　　　　　　　　　　　　　　الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة